فقه النعمانی و
محیط البرهانی
برهان الدین محمود بن تاج الدین
احمد بن عبد العزیز بخاری
عربی

فقه النعماني من محيط البرهاني

من المحيط البرهاني

قبل التغير واختلف المشايخ في المغرب قال بعضهم لا يوخر المغرب ولكنه يتيمم
ويصليها في اول الوقت واكثرهم على انه لا باس بالتاخير الى غيبوبة الشفق لان وقت
المغرب ممتد الى هذا الوقت والدليل عليه ان المريض والمسافر اذا اخر المغرب حتى
جمعا بين المغرب والعشاء جاز قال القدوري رحمه الله تعالى في شرحه ويجوز
التيمم قبل الوقت وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز لان التيمم طهارة ضرورية
فلا تعتبر بها قبل تحقق الضرورة ولنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا شرط عدم الماء فقط فمن زاد دخول الوقت يحتاج الى الدليل

نوع آخر في بيان ما يجوز التيمم به فنقول على قول ابي حنيفة رح يجوز التيمم بكل ما كان
من جنس الارض كالتراب والرمل والحصاة والزرنيخ والجص والكحل والمرداسنج
وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل وروي عنه آخرا انه لا يجوز الا بالتراب
وهو قول الشافعي رح حجتهما قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قال ابن عباس رضي الله تعالى
عنه المراد منه تراب الحرث ولان الارض الطيبة هي الارض المنبتة قال الله تعالى والبلد
الطيب يخرج نباته باذن ربه والمنبت هو التراب وقال عليه الصلوة والسلام جعلت لي
الارض مسجدا وطهورا الا ان ابا يوسف رح زاد الرمل في رواية لحديث آخر وهو ما
روي ان قوما من الاعراب جاءوا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقالوا انا قوم
نسكن الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض فقال عليه الصلوة
والسلام عليكم بارضكم وجه قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان المراد من الصعيد
المذكور في الآية الارض قال عليه الصلوة والسلام يحشر العلماء في صعيد واحد كانها سبيكة
فضة الحديث والمراد هو الارض وقال عليه الصلوة والسلام جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت فالاستدلال بالحديث من وجهين
احدهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل نفس الارض طهورا من غير ان
تفصل فصل بين ان يكون ترابا او غيره والثاني انه قال اينما ادركتني الصلوة تيممت
وصليت وقد كان يدركه الصلوة في غير موضع التراب كما كان يدركه في موضع التراب
ولا حجة للخصم في اسم الطيب لانه اسم مشترك يحتمل الطاهر من غير ان يكون
منبتا ومن المنبت ما لا يكون طاهرا والمشترك لا عموم له وابن عباس رض عنهما
ان فسره بالمنبت فرسول الله عم فسره بالطاهر حتى جوزه بالرمال بالحديث الذي
روينا ولا يجوز التيمم بما ليس من جنس الارض نحو الذهب والفضة والحديد
والرصاص والزجاج والحنطة والشعير وساير الحبوب والاطعمة لان المنصوص
عليه في الكتاب الصعيد وفي الحديث الارض وغيرهما ليس بمنصوص عليه وهذا
امر غير معقول وقد ذكر بعض المشايخ في مسئلة الذهب والفضة والحديد
والرصاص فقال ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا كان مسبوكا ولم يكن مختلطا
بالتراب بان كان ذلك بعد التخليص فاما اذا لم يكن مسبوكا وكان مختلطا بالتراب
بان كان قبل التخليص جاز التيمم به عند ابي حنيفة ومحمد رح وانه صحيح وقالوا
ايضا في الحنطة والشعير وساير الحبوب اذا كان عليها غبار جاز التيمم وانه صحيح
ايضا ثم ان عند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن محمد رحمهما الله تعالى الشرط
مجرد المس ولا يشترط استعمال جزء من الصعيد حتى انه لو وضع يده على صخرة
لا غبار عليها او على ارض ندية ولم يعلق بيده شيء جاز عند ابي حنيفة رح وفي
احدى الروايتين عن محمد رح لا بد من استعمال جزء من الصعيد حتى لو وضع يده
على صخرة لا غبار عليها او على ارض ندية ولم يعلق بيده شيء لا يجوز حجته

على هذه الرواية قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وكلمة من للتبعيض فكانه قال ببعض
الصعيد ولابي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله صعيدا طيبا يقتضي الجواز مطلقا من
غير فصل بينما عليه غبار او ليس معه غبار وكلمة من لتمييز الصعيد من غيره فلا
يجوز الحاق زيادة القيد به في صدر الآية ثم لا يقال بان التمييز حصل في
ابتداء الكلام بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا بدون كلمة من لانا نقول
على هذا الاعتبار كلمة من لتاكيد التمييز كتمييز الصعيد من غيره ولا يقال
بان المسح يقتضي ممسوحا يلتصق باليد كما في مسح الراس والخف لانا نقول
فهذا القياس اثبات زيادة القيد على المطلق وانه لا يجوز والذي يؤيد قوله
ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بال فسلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام
حتى كاد الرجل يتوارى بحيطان المدينة فضرب يده على الحائط ورد عليه السلام
وحيطانهم كانت من الحجر فدل ذلك على جواز التيمم بالحجر على كل حال ويجوز التيمم
بالآجر مدقوقا او غير مدقوق في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن محمد
لان الآجر طين مستحجر والتيمم بالحجر الاصلي جائز عند ابي حنيفة فكذا بالطين المستحجر
كذا ذكر القدوري وذكر الامام الشيخ الزاهد ابو نصر الصفار ان في التيمم بالآجر
عند ابي حنيفة روايتين والاصح انه يجوز وفي رواية اخرى عن محمد انه لا يجوز الا ان يكون
مدقوقا او عليه غبار لان على احدى الروايتين عن محمد استعمال جزء من الصعيد
شرط وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ذلك ليس بشرط ولو تيمم بغبار ثوبه او غير
ذلك اجزاه في قول ابي حنيفة وكان ابو يوسف يقول اولا لا يتيمم بالغبار او لا يجد
غيره ثم رجع وقال الغبار عندي ليس من الصعيد والصحيح قول ابي حنيفة
لما روي ان عمر رضي الله تعالى عنه كان مع اصحابه في سفر فمطروا بالجابية
فامرهم بان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها ولان الغبار تراب
فانه لو نفض ثوبه يتاذى جاره من التراب الا انه رقيق وكما يجوز بالخشن من
التراب فكذا بالرقيق وصورة التيمم بالغبار ان يضرب بيديه ثوبا او لبدا او وسادة
او ما اشبه ذلك من الاعيان الطاهرة التي عليها غبار فاذا وقع الغبار على يديه تيمم او ينفض
حتى يرتفع غباره فيرفع يديه في الغبار في الهواء فاذا وقع الغبار على يديه تيمم
ولو كان في مفازة فهبت الريح وارتفع الغبار فاصاب وجهه وذراعيه فمسح بنية التيمم
او تمعك في التراب بنية التيمم فاصاب التراب وجهه وذراعيه ومسح بنية التيمم فقد ذكرنا
هذا الفصل ولو تيمم بالملح ان كان مائيا كالعذب ونحوه ينبغي ان لا يجوز
وان كان جبليا كالكنشير بعض مشايخنا قالوا يجوز لانه بمنزلة الحجر قال الشيخ
الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى الصحيح عندي انه لا يجوز لانه يذوب
بالنار فلا يكون من جنس الارض والسبخة بمنزلة الملح فانها مائية وترابية وقال
محمد رحمه الله في الاصل [illegible] اذا كان في طين فوجد غدا اصابه
مطر فلم يقدر [illegible] ولم يجد ماء يتوضأ فانه يلطخ ثوبه بالطين ويجففه
ثم ينفضه ويتيمم به قال الفقيه ابو جعفر وهذا قول محمد رحمه الله لانه يعتبر استعمال جزء
من الصعيد على احدى روايتيه فاما على قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن
محمد فلا يعتبر استعمال جزء من الصعيد انما يعتبر المس والطين من جنس الارض
فيضع يديه على الطين ويتيمم ومن المشايخ من قال ما ذكر في الاصل قولهم الكل
ولا يجوز التيمم بالطين عند الكل لان التراب لا يصير طينا ما لم يصر مغلوبا بالماء والعبرة
للغالب فكان الكل ماء فلا يجوز التيمم به الا ترى ان الماء الذي خالطه اللبن لا يجوز

التوضي

لعله بالغضارة

التوضي به اذا كان اللبن غالبا وذكر شمس الائمة الحلوائي وينبغي للانسان ان لا يتيمم
بالطين اذا كان يتلطخ به وجهه ويشينه ولو فعل ذلك يجوز ويجوز التيمم
بالجص والكيزان والحباب والحيطان من المدر ولا يجوز بالغضارة اذا كانت مطلية
بالانك بطن الغضارة وظهرها في ذلك على السواء الا اذا كان عليه تراب فحينئذ
يجوز فان لم يكن مطليا بالانك جاز التيمم به سواء كان عليه غبار او لم يكن
وفي احدى الروايتين عن محمد لا يجوز الا اذا كان عليه غبار ولو تيمم بالخزف
ان كان عليه غبار جاز وان لم يكن عليه غبار ان كان متخذا من التراب الخالص ولم يجعل
فيه شيء من الادوية جاز وان جعل فيه شيء من الادوية لا يجوز ولا يتيمم
بالرماد لانه ليس من جنس الارض واذا احترقت النخيل التي في الارض
واختلط رمادها بتراب الارض ان كانت الغلبة لتراب الارض يجوز وان كانت
الغلبة للرماد فلا يجوز وكذلك التراب اذا خالطه غير الرماد مما ليس من اجزاء
الارض يعتبر فيه الغلبة واذا اصابت الارض النجاسة فجفت وذهب اثرها
لا يجوز التيمم بها ويجوز الصلوة عليها هذا هو جواب ظاهر الرواية وقد روي
عن اصحابنا انه يجوز التيمم به ايضا فان اخذنا بهذه الرواية [illegible]
لا يحتاج الى الفرق بين التيمم والصلوة وان اخذنا بظاهر الرواية يحتاج الى الفرق
والفرق ان قضية القياس ان لا يجوز التيمم كما لا يجوز الصلوة لان الارض تطهر
بالجفاف قال عليه الصلوة والسلام ايما ارض جفت فقد ذكت اي طهرت وقال
عليه السلام ذكوة الارض يبسها اي طهارة الارض والمعنى في ذلك ان طبيعة الارض
استحالة النجاسة فيها وان الاستحالة اثر في التطهير كالخمر تتخلل الا ان مع الاستحالة
يبقى قليل النجاسة وانه يمنع الطهارة اما لا يمنع جواز الصلوة عليه واذا
تيمم الرجل من موضع فجاء رجل اخر فتيمم من ذلك الموضع ايضا اجزاه
لان الصعيد الباقي في المكان بعد تيمم الاول نظير الماء الباقي في الاناء بعد وضوء
الاول فيكون طاهرا وطهورا في حق الباقي

نوع اخر في بيان من يجوز له التيمم ومن لا يجوز

فنقول يجوز للمسافر التيمم اذا لم يكن معه ماء وكذلك اذا كان
معه ماء وهو يخاف العطش على نفسه او على دابته لانه عاجز عن استعمال الماء
حكما لكونه مستحقا بحاجته الاصلية فيعتبر بما لو كان عاجزا عن استعمال الماء حقيقة
وكذلك اذا كان مقيما خرج من المصر لحاجة له نحو الاحتطاب والاحتشاش
وقد صار بعيدا عن المصر فله ان يتيمم واختلفوا وتكلموا في تقدير البعيد
قال بعض المشايخ اذا كان بينه وبين المصر ميل وذكر قدر ثلث فرسخ فهو بعيد
وبعضهم قدر البعيد بالفرسخ وبعضهم بما لو خرج مسافرا قصر الصلوة
عنه وبعضهم بما اذا كان لا يسمع الاذان وبعضهم بما اذا كان بحيث
لو نودي من اقصى المصر لم يسمع وعن محمد انه قدره بالميلين ومن
الناس من قال لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا لان الله
تعالى قيده بالسفر حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر ويجوز التيمم
للمريض اذا خاف زيادة المرض باستعمال الماء وقال الشافعي لا يجوز الا اذا
خاف التلف واعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يخاف
على نفسه الهلاك بسبب استعمال الماء او يخاف تلف عضو من اعضائه وفي
هذين الوجهين يجوز له التيمم واما ان لا يخاف على نفسه ولا تلف عضو من
اعضائه ولكن يخاف زيادة المرض او ابطاء البرء بسبب الاستعمال

وهذا الوجه على الخلاف بيننا وبين الشافعي على ما ذكرنا واما ان لا يخاف على نفسه شيئا
من ذلك فهذا الوجه لا يجوز له التيمم بلا خلاف لان الادمي لا يخلو عن نوع مرض
فلو جوزنا التيمم لكل مرض ادى الى اباحة التيمم على كل حال سفرا كان او حضرا وهذا
مما لا وجه له ولا سبيل اليه ثم نجيء الى الوجه المختلف فيه حجة الشافعي ان التيمم
مشروع في حال عدم الماء وهذا واجد للماء حقيقة وانما يعتبر عاجزا حكما عند خوف
التلف فقلنا يجوز التيمم لمن يخاف التلف ولنا ان زيادة المرض سبب
التلف المخوف عنها خوف من حقيقة التلف وان كان المريض بحال لا يضره استعمال
الماء اصلا الا انه يعجز عن استعماله بحكم المرض فهذا على وجهين الاول ان لا يجد
احدا يوضئه وفي هذا الوجه يجوز له التيمم في ظاهر مذهب اصحابنا وعن محمد
انه لا يجوز التيمم في المصر هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر شيخ
الاسلام المعروف بخواهر زاده والشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار انه
يجوز له التيمم بالاتفاق واما اذا وجد احدا يوضئه فهذا على وجهين
ايضا الاول ان يكون ذلك الانسان الذي يوضئه حرا وفي هذا الوجه قال
ابو حنيفة رحمه الله يجزيه التيمم وقالا لا يجزيه وكذلك على هذا الفصل فانه
اذا كان مريضا لا يستطيع استقبال القبلة او في فراشه نجاسة ولا يستطيع
التحول ووجد من يحوله ويوجهه الى القبلة لا يفترض عليه ذلك عنده وعندهما
يفترض وكذلك الاعمى اذا وجد قائدا يقوده الى الجمعة لا يفترض عليه الجمعة عند ابي حنيفة
وعندهما يفترض واما المقعد اذا وجد من يحمله الى الجمعة ذكر الشيخ الامام الجليل
ابو بكر محمد بن الفضل انه لا جمعة عليه عند الكل قال وينبغي ان لا يكون عليه
الحج ولا حضور الجماعات بلا خلاف وذكر القاضي الامام ركن الدين علي السغدي
ان الكل على الخلاف الوجه الثاني اذا كان الذي يوضئه مملوكا
بان كان عبدا له او امة له لا شك ان على قولهما لا يجوز لهما التيمم واما على قول
ابي حنيفة فقد اختلف المشايخ والصحيح انه لا يجوز التيمم حجتهما انه تيمم
وهو قادر على الوضوء والوضوء لا يخلف فلا يجزيه التيمم قياسا على عديم الماء
اذا بذل له حر ماء وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بان وجوب
الوضوء علق باستطاعة مملوكة لا باستطاعة مباحة له قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها فلو اوجبنا الوضوء فيما اذا كان الموضئ حرا فقد كلفناه بطاقة
الغير وانه خلاف النص يوضحه ان الحاجة تعهد العذر والعادة
على الوضوء في الاصل بفعله وفعله مملوك له وما لم يصر فعل غيره مملوكا له
لا تثبت الاستطاعة ومنافع العبيد مملوكة له بخلاف منافع الاحرار وليس
كالماء لانه يوجد مباحا في الاصل غالبا والحظر عارض فتعلق الوجوب
بالقدرة الثابتة بالاحكام فان كانت الاحكام تتعلق بالاصول لا بالعوارض
اما ههنا بخلافه والدليل على ان المعتبر طاقة مملوكة لا طاقة مباحة ان الابن
اذا بذل الزاد والراحلة لابيه وابوه معسر لا يفترض عليه الحج ولذا المكفر
اذا بذل له ابنه المال لا يلزمه التكفير بالمال والذي يوضح ما قلنا
العاجز عن القيام يجزيه الصلوة قاعدا وان وجد من يقيمه عبدا كان او غيره
وهذا الفصل دليل على انه لا فرق بين العبد والحر فهذا لان القدرة
وصف القادر فلا يصير الانسان قادرا بقدرة الغير واذا كان
عامة بدن الجنب جريحا او عامة المحدث فانه يتيمم ولا يستعمل الماء

ظ اعضاء

ان

ان كان صحيحا وان كان بالعكس فانه يغسل ويمسح على الجراحة ان امكنه او فوق الخرقة ان
كان المسح يضره ولا يتيمم وهو قول علمائنا رحمهم الله تعالى وقال الشافعي رحمه الله يغسل ما
كان صحيحا ثم يتيمم بعد ذلك حجته ان سقوط عما هو مجروح
لضرورة الضرر فيتقدر بقدرها حجتنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه اباح
للمجدور التيمم وبعض اعضاء المجدور يكون صحيحا ولم يأمر بايصال الماء اليه وهذا
الحديث روي عنه ولم يرو عن اقرانه خلافه فيحل محل الاجماع والمعنى فيه انه اجتمع
فيه ما يوجب الغسل والتيمم ولا وجه للجمع لانه يؤدي الى الجمع بين الاصل والبدل
وهذا لا اصل له لما عرف في الكفارات فصار الى الترجيح فرجحنا بالكثرة وان
استويا فلا رواية في هذا الفصل عن مشايخنا من قال يتيمم ولا يستعمل الماء
ومنهم من يقول يغسل ما كان صحيحا ويمسح الباقي اذا كان المسح لا يضره اما من
قال يغسل ما كان صحيحا ويمسح على الباقي فحجته انه لما تعذر الترجيح
من حيث الكثرة ترجح من وجه اخر فنقول الغسل طهارة حقيقة وحكما فايجابه
اولى من ايجاب التيمم الذي ليس بطهارة حقيقة واما الفريق الاخر
فيقولون بان التيمم طهارة كاملة وغسل البعض وان كان طهارة حقيقة
وحكما الا انها ناقصة في نفسها فكان اعتبار التيمم وهو طهارة كاملة اولى
ثم اختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى في حد الكثرة فمنهم من اعتبر الكثرة
من حيث عدد الاعضاء لا الكثرة في نفس العضو بيانه اذا كان
براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل صحيح فانه يتيمم سواء كان
الاكثر من كل عضو من اعضائه ... الاعضاء المجروحة جريحا او لا قال
ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس العضو فان كان الاكثر من كل عضو
من اعضاء الوضوء جريحا كان كثيرا فيجزيه التيمم المسافر
او المريض اذا اصابته جنابة وهو يخاف الهلاك على نفسه من شدة البرد
او تلف عضو ان اغتسل فانه يباح له التيمم واما اذا كان مقيما صحيحا
اصابته جنابة وهو يخاف الهلاك او تلف عضو او زيادة مرض ان اغتسل قال
ابو حنيفة رحمه الله بانه يتيمم ولا يغتسل خلافا لهما وكذلك المحدث على هذا الخلاف
اذا كان يخاف على نفسه الهلاك او تلف عضو هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله تعالى
وذكر شمس الائمة الحلواني ان المحدث يتوضأ ولا يتيمم بالاجماع
في غير رواية الاصول فقول محمد مع قول ابي حنيفة رحمه الله ومنهم
من قال لا خلاف في الحقيقة فابو حنيفة انما قال هذا في بلد لا يوجد فيه ماء جاري ظ حار
وهما اجابا في بلد يوجد فيه ماء جاري لكن بالتلطف ومنهم من يحقق
الاختلاف حجتهما ان عدم الماء السخين وعدم ما يدفى
به في المصر نادر فنزل قادرا حكما ولهذا لا يتيمم المقيم بعذر عدم الماء
وابو حنيفة رحمه الله يقول بان عدم الماء السخين والمكان الذي يدفا
به ليس بنادر لانه قد يكون غرباء فقراء لا يجدون ماء سخينا ولا
موضعا يتدفؤن به ولا يكون في القرية حمام او لا يملكون اجرة الحمام حتى
قالوا في موضع فيه حمام وتؤخذ الاجرة عند الخروج عادة لا يباح له
التيمم بعض مشايخنا قالوا هذا كله في ديارهم واما في ديارنا
فلا يباح له التيمم لانه يمكنه ان يحتال بحيلة فيتوضا ويغتسل بان يدخل الحمام
فيتطهر وهذا لان في عرف ديارنا لا يطالب بالاجر عند دخول الحمام

وانما يطالب عند الخروج بعد الدخول فيمكنه الدخول وبعد ما خرج اذا علم انه ليس معه شيء لا يطالب بشيء المحبوس في السجن اذا لم يجد الماء فهو على وجهين الاول ان يكون محبوسا في موضع نظيف وانه على وجهين ايضا ان كان خارج المصر قال ابو حنيفة يصلي بالتيمم ولا يعيد وان كان في المصر لم يصل ثم رجع وقال يصلي ثم يعيد وهو قول ابي يوسف ومحمد وجه قول ابي حنيفة الاول ان عدم الماء في المصر عذر معتبر شرعا حتى لا يسقط الفرض عنه بالتيمم ولا يلزمه الاعادة فلم يكن التيمم طهورا ولا صلوة الا بطهور وجه الاخر ان عدم الماء في المصر انما لا يعتبر لان ذلك نادر فاما في السجن فعدم الماء ليس بنادر فكان معتبرا فامر بالتيمم لعجزه عن استعمال الماء وهل يعيد ففي الظاهر لا وهو رواية عن ابي يوسف كما لو كان في السفر وفي الاستحسان يعيد لان عدم الماء انما كان بمنع من العباد ووجوب الصلوة عليه بالطهارة بحق الله تعالى فلا يسقط بمنع العباد بخلاف المسافر لان جواز التيمم هناك لعدم الماء لا للحبس ولا صنع للعباد فيه

الوجه الثاني ان يكون المحبوس في مكان نجس لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا وانه على وجهين ان امكنه نقر الارض او الحائط بشيء واستخراج التراب الطاهر فعل ذلك ويصلي بالتيمم وان لم يمكنه ذلك فعلى قول ابي حنيفة رح لا يصلي بل ينتظر حتى يجد الماء او التراب الطاهر وقال ابو يوسف تصلي بالايماء تشبها بالمصلين وقول محمد مضطرب ذكر في الزيادات وفي كتاب الصلوة في رواية ابي حفص قوله مع ابي حنيفة وذكر في رواية الصلوة لابي سليمان قوله مع قول ابي يوسف قال بعض المشايخ على قول ابي يوسف انما يصلي بالايماء اذا لم يكن الموضع يابسا اما اذا كان يابسا يصلي بركوع وسجود وانتا العاري اذا لم يجد ثوبا او اللابس اذا كان ثوبه كله نجس ولا يجد ماء تصلي ولا يترك الصلاة ولا يعيد وفي مسئلة السجن اذا لم يجد ماء ولا ترابا نظيفا على قول ابي حنيفة لا يصلي وعلى قول ابي يوسف يصلي ويعيد والفرق ان الشرع اسقط فرض ستر العورة عند العجز واسقط اعتبار النجاسة الحقيقية عند العجز عن استعمال الماء فجاز له الصلوة من غير اعادة واما ما اسقط فرض الطهارة الحقيقية والحكمية جملة بحال فلا يصلي من غير طهارة عند ابي حنيفة لبقاء الخطاب بالطهارة وعند ابي يوسف يصلي تشبها ويعيد الاسير اذا منعه الكفار عن الوضوء والصلوة يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد اذا خرج وكذلك اذا قيل لرجل لنقتلنك ان توضأت او قيل اذا توضأت حبسناك او قتلناك فانه [illegible] ويعيد والفرق بينهما وبين العاري ولابس الثوب النجس ما مر و[illegible]

ما يتيمم عنه فنقول يجوز التيمم عن الجنابة والحيض والنفاس وهو قول عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما ومثل هذا مروي عن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما والحديث الذي روينا ان قوما من الاعراب سالوا رسول الله وقالوا انا قوم نسكن الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض فقال عليه السلام عليكم بارضكم دليل لنا في المسئلة واما بيان ما يتيمم لاجله فنقول يجوز التيمم لصلوة العيد اذا كان بحال لو توضأ تفوته الصلوة عندنا لان صلوة العيد اذا فاتت لا تقضى عندنا لانها لم تشرع الا بجماعة وسلطان والمنفرد عاجز عن تحصيلها فيكون فواتا من كل وجه فيجوز التيمم صيانة عن الفوات وعن هذا قلنا ان الامام لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لان الناس ينتظرونه وكذلك غير الولي يتيمم لصلوة الجنازة اذا خاف الفوت لانها لا تعاد والولي لا يتيمم لصلوة الجنازة لانه لا يخاف الفوت اذ ليس لغير الولي حق الصلاة

بالطهارة

قوله

الصلاة على الجنازة ولو صلى غير الولي على الجنازة فللولي حق الاعادة ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لان الجمعة تفوت الى خلف فلا يكون فواتا مطلقا ولا يتيمم لمس المصحف ودخول المسجد وفي سجدة التلاوة اختلاف علمائنا مر قبل هذا وفي شرح الطحاوي ويتيمم لسجدة التلاوة في السفر ولا يتيمم لها في الحضر واذا سبق المؤتم الحدث في صلوة العيد في الجبانة فهذا على وجهين الاول اذا سبقه الحدث قبل الشروع في الصلوة وانه على وجهين ايضا ان كان لا يرجو ادراك شيء من الصلوة مع الامام لو توضأ لا يباح له التيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه ان يصلي بنفسه الصلوة وحده وان كان لا يرجو ادراك شيء من الصلوة مع الامام يباح له التيمم لانه يخاف الفوت اذ لا يمكنه ان يصليها وحده لان الامام والجماعة شرط لادائها الوجه الثاني اذا سبقه الحدث بعد الشروع في الصلوة فهذا على وجهين ايضا الاول ان يكون شروعه بالتيمم وفي هذا الوجه يتيمم ويبني بلا خلاف لانا لو امرناه بالوضوء تفسد الصلوة برؤية الماء فلا يمكنه الادراك وان كان شروعه بالوضوء وان كان يخاف زوال الشمس تفوت صلوة العيد اصلا لذهاب الوقت وان كان لا يخاف زوال الشمس فان كان يرجو ادراك الامام قبل الفراغ يتوضأ ويبني عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يتوضأ ولا يتيمم فمشايخنا من قال هذا اختلاف عصر وزمان فكان في زمان ابي حنيفة رحمه الله تعالى تصلى صلوة العيد في جبانة بعيدة من الكوفة لان ما بينها وبين المصر بحيث لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضأ زالت الشمس فكان خوف الفوت قائما فافتى على وفق زمانه وفي زمنهما كانت تصلى صلوة العيد في جبانة قريبة من المصر لو انصرف الرجل الى بيته ليتوضأ لا تزول الشمس فلم يكن خوف الفوت قائما فافتيا على وفق زمانهما وكان شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله تعالى يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم لصلوة العيد لا ابتداء ولا بناء لان الماء محيط بمصلى العيد فيمكنه التوضي والبناء من غير خوف الفوت حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم قال الفقيه ابو بكر الاسكاف هذه المسئلة بناء على ان من شرع في صلوة العيد ثم افسدها لا قضاء عليه عند ابي حنيفة رح فكان يفوته الصلوة على اصله لا الى بدل لو لم يجز له التيمم فاجاز له التيمم وعندهما يلزمه القضاء فلا تفوته الصلوة لا الى بدل فلم يجوزا له التيمم وقبل الشروع اذا فاتته الصلوة لا يمكنه القضاء بالاجماع فكان الفوت لا الى بدل فيجوز التيمم بالاجماع وعن [illegible] من المشايخ جعل هذا اختلاف في الابتداء وجه قولهما ان الصحيح خشية الفوت [illegible] فانه يتوضأ ويتم صلاته بعد فراغ الامام وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول البقاء اسهل من الابتداء فلما جاز افتتاح العيد بالتيمم فلأن يجوز البناء عليها بالتيمم اولى ولان خوف الفوت ههنا قائم لانه ربما يصير مصليا بالمحاذاة مع الناس لكثرة الزحام فتفسد صلوته او لا يصل الى الماء حتى تزول الشمس فتفوته بمضي الوقت

نوع اخر في بيان ما يبطل به التيمم وما لا يبطل

اعلم بان ما يبطل الوضوء يبطل التيمم لان التيمم خلف عن الوضوء وبدل عنه وما يبطل الاصل يبطل الخلف والبدل ضرورة قال ويبطل اذا رأى الماء لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فبعد ذلك المعتبر على وجوه ان رأى الماء قبل الشروع في الصلوة توضأ به وصلى وان رأى الماء بعد ما صلى لا يعيد الصلوة وان كان

ويبنى

في الوقت والاصل فيه ما روي ان رجلين من الصحابة رض كانا في سفر فتيمما
في اول الوقت وصليا فلما فرغا من الصلوة وجدا ماء قبل خروج الوقت فتوضأ
احدهما واعاد الصلوة ولم يفعل الاخر ذلك فلما رجعا الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم اخبراه بذلك فقال عليه السلام للذي اعاد منهما لك اجران وقال للاخر اجزأتك صلوتك
والمعنى ان هذه صلوة اديت بطهارة كاملة وقد حكم بصحتها وجوازها فلم يرتفع هذا الحكم برؤية
الماء بعد ذلك الا ترى ان ما في الباب ان التيمم خلف وقد قدر على الاصل الا انه انما قدر
على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل فلا يسقط حكم البدل على ما عرف وان راى المتيمم الماء
بعد ما قعد قدر التشهد في موضعه وبهذا الحرف يقع الفرق بين هذا الوضوء وبين
ما اذا راى في خلال صلوته حيث يتوضأ ويستقبل الصلوة لان هنالك قدر على
الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وفي مثل هذا يسقط حكم البدل على ما عرف
وان راى الماء بعد ما قعد قدر التشهد في اخر صلوته فسدت
صلوته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا تفسد وهي المسائل الاثنا عشرية
المعروفة فيما بين اهل الفقه وعلى هذا الخلاف الماسح على الخف اذا انقضى
وقت مسحه بعد ما قعد قدر التشهد في اخر صلوته قبل ان يسلم فعلى قول ابي حنيفة تفسد
صلوته وعلى قولهما لا تفسد وعلى هذا الاختلاف الماسح على الخف اذا وجد على خفه
نجاسة فنزعه وكان ذلك بعد ما قعد قدر التشهد والمراد بهذه النجاسة ان تكون
قدر الدرهم او اقل حتى يصح شروعه اما اذا كان اكثر من قدر الدرهم فلا يصح شروعه
فيها قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله تعالى هذا الاختلاف فيما اذا كان الخف واسعا بحيث
يخرج من رجله من غير معالجة كثيرة فاما اذا كان الخف بحال يحتاج في نزعه الى معالجة
كثيرة بحيث لو وجد في خلال الصلوة اوجب فساد الصلوة فان صلوته تكون تامة
بالاجماع لانه يكون خروجا عن الصلوة بصنعه وعلى هذا الاختلاف مصلي الجمعة اذا خرج
وقت الجمعة بعد ما قعد قدر التشهد وعلى هذا القاري اذا استخلف اميا بعد ما قعد
قدر التشهد وعلى هذا المومي اذا قدر على الركوع والسجود بعد ما قعد قدر التشهد
وعلى هذا المصلي اذا تذكر فائتة بعد ما قعد قدر التشهد وفي الوقت سعة
وعلى هذا المستحاضة او صاحب الحدث الدائم اذا ذهب الوقت او برأ الجرح
وعلى هذا اذا كان بثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم فوجد الماء في هذه الحالة
والشيخ الامام يزيد على هذه المسائل فايتة الفجر اذا شرع في قضائها فزالت
الشمس في هذه الحالة وكذلك اذا مسح على الجباير فسقطت الجباير عن برء بعد
ما قعد قدر التشهد ومن اصحابنا من قال هذه المسائل تنبني على
اصل وهو ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
وعندهما هو ليس بفرض هما احتجا بحديث عبد الله ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا رفع المصلي راسه من اخر السجدة وقعد
قدر التشهد فقد تمت صلوته ولان بالاتفاق لو تكلم او قهقه او احدث متعمدا او جاء
او حاذته المراة الرجل في هذه الحالة لم تفسد صلوته ولو بقي عليه شيء من الفرائض
لفسدت صلوته بهذه العوارض كما تفسد قبل القعود فثبت بهذا ان وجود هذه
المعاني في هذه الحالة كوجودها خارج الصلوة ولو وجدت هذه المعاني خارج الصلوة
لا تفسد صلوته فكذا اذا وجدت في هذه الحالة وابو حنيفة رح يقول ان هذه
عبادة لها تحريم وتحليل ثم التحريم لا يكون الا بصنعه فكذلك التحليل كما في الحج واما
وتقرير هذا الكلام وتحقيقه انه اذا احرم للظهر يجب عليه الخروج عن الظهر ليؤدي
صلوة

قوله فايتة الفجر الخ الظاهر ان لا خصوصية للفجر بل غيرها كذلك وانما ذكرها للقرب وتنبيهًا على ان اللائق بحال المكلف ان لا يؤخر قضاء صلوة الى دخول وقت اخرى والله اعلم بالصواب ه

صلوة العصر ولا يتوصل الى اداء العصر الا بالخروج عن الظهر والاصل ان ما لا يتوصل
الى الشيء الا به يصير فرضا كعينه واداء العصر فرض عينه فكذلك خروجه عن الظهر يكون
فرضا عليه وتاويل الحديث قارب التمام كما قال الحج عرفة من وقف بعرفة فقد تم حجه اي
قارب التمام والكلام والحدث والقهقهة والمحاذاة صنع منه فان قيل نزع الخف ايضا صنعه
قلنا انما يكون صنعه اذا كان يحتاج الى معالجة كثيرة وعند ذلك صلوته تامة بالاتفاق اما اذا
كان الخف واسعا لا احتياج الى صنعه ومن اصحابنا من قال هذا الاصل عند
ابي حنيفة رح لا يقوى لو سلمنا ان تاديه فرض الصلوة بالكلام والحدث العمد ولكن الوجه
الصحيح لابي حنيفة ان التحريمة باقية بعد الفراغ من التشهد وهذه العوارض مغيرة للفرض
فاعتراضها في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة كنية الاقامة بخلاف الكلام فانه قاطع
وليس بمغير والقهقهة والحدث العمد مبطل وليس بمغير فان قيل طلوع الشمس في خلال
الفجر مبطل وليس بمغير وقد جعلتموه على الخلاف قلنا بل هو مغير للصلوة
من الفرض الى النفل فانه لا يصير به خارجا من التحريمة وجميع ما قلنا فيما اذا اعترض
قبل السلام كذا في سجود السهو بعد ما فرغ منها قبل ان يتشهد وبعد ما تشهد
ظ احل قبل ان يسلم هكذا ذكر في الاصل وان وجد هذه الاشياء بعد ما سلم قبل ان يسجد للسهو
فصلوته تامة اما عندهما فلا يشكل واما عند ابي حنيفة فلانه بالسلام خرج من التحريمة
ولهذا لا يتغير فرض المسافر بنية الاقامة في هذه الحالة وكذلك ان كان سلم احدى
التسليمتين لان انقطاع التحريمة يحصل بتسليمة واحدة متيمم افتتح
الصلوة ثم وجد سؤر الحمار مضى على صلوته فاذا فرغ فتوضأ به واعاد الصلوة
لان سؤر الحمار مشكوك في طهارته وشروعه في الصلوة قد صح فلا ينتقض بالشك
فيتم الصلوة ثم يتوضأ به ويعيد الصلوة احتياطا لجواز ان يكون سؤر الحمار طاهرا
ولو وجد نبيذ التمر في خلال الصلوة فكذلك عند محمد لان عنده نبيذ التمر كسؤر
الحمار وعند ابي يوسف يتم صلوته ولا يعيد لان النبيذ عنده ليس بطهور وعند
ابي حنيفة يقطع صلوته لان نبيذ التمر عنده بمنزلة الماء حيث علم الماء فينتقض صلوته فيتوضأ
به ويستقبل الصلوة وان وجد سؤر الحمار والنبيذ جميعا فعند ابي حنيفة تفسد صلوته
فيتوضأ بهما ويستقبل لان سؤر الحمار ان كان طاهرا فالنبيذ معه ليس بطهور
لان التوضي بالنبيذ انما يجوز عند ابي حنيفة اذا كان عادما للماء واذا كان السؤر
طاهرا لا يكون عادما للماء فلا يكون النبيذ طهورا واذا لم يكن السؤر طاهرا فالنبيذ طهور
فقد وقع الشك في سؤر الحمار فلهذا يتوضأ بهما وعند ابي يوسف يمضي على صلوته فاذا
فرغ توضأ بالسؤر خاصة واعاد الصلوة وعند محمد يمضي على صلوته فاذا فرغ توضأ
بهما واعاد الصلوة احتياطا واذا راى المتيمم في صلوته سرابا فظن انه ماء
فمشى عليه ثلثة فاذا هو سراب فعليه ان يستانف الصلوة سواء جاوز مكان الصلوة او
لم يجاوز وان شك انه ماء او سراب او استوى الظنان فانه يمضي على صلوته لانه
صح شروعه في الصلوة ووقع الشك في الانصراف ان كان ماء حل له الانصراف
وان كان سرابا لا يحل له والحرمة كانت ثابتة بيقين فلا يثبت الحل بالشك فيمضي
على صلوته فاذا فرغ من صلوته ذهب ان كان ماء يتوضأ ويستقبل الصلوة لانه متيمم
وجد الماء في خلال الصلوة فتفسد الصلوة وان كان سرابا لا يلزمه الاعادة لانه اتم
الصلوة وهو عادم للماء فلا تفسد صلوته فلا يلزمه الاعادة المسافر اذا
مر في الفلاة بماء موضوع في حب او نحوه لا ينتقض تيممه وليس له ان يتوضأ
منه لانه وضع للشرب لا للوضوء والمباح في نوع لا يجوز استعماله في نوع اخر الا ان

يكون الماء كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضوء جميعا فحينئذ يتوضأ ولا
يتيمم وذكر القاضي الامام ابو علي رحمه الله تعالى عن استاذه الشيخ الامام الجليل ابي بكر
محمد بن الفضل ان الماء الموضوع للشرب يجوز منه التوضي والموضوع للوضوء لا يجوز
منه الشرب واذا اقتدى المتوضي بالمتيمم ثم راى المقتدي ماء ولم يره الامام
فسدت صلوة المقتدي دون صلوة الامام وكذا اذا ام المتيمم المتوضين فابصر
بعض القوم الماء ولم يعلم به الامام والاخرون حتى فرغوا فسدت صلوة من ابصر
خاصة وهذا قول علمائنا الثلثة رح وقال زفر رح لا تفسد صلوته وهو رواية
ابي يوسف رحمه الله تعالى ولكن لكل على هذا الاختلاف اذا ام الرجل قوما في صلوة الظهر
ولم يصل الفجر ولا يعلم به الامام وقد علم القوم فصلوة القوم فاسدة استحسانا عند علمائنا
الثلثة رح وفي القياس وهو قول زفر رح لا تفسد وجه قول زفر رح القياس وهو
ان صلوة المقتدي فسدت انما تفسد باحد الاشياء الثلثة اما بالحدث العمد ولم يوجد
واما برؤية الماء وذلك لا يضره لانه متوضي واما بفساد صلوة الامام وصلوة الامام
صحيحة فلا معنى لافساد صلوته فلا تفسد صلوته وعلماؤنا رح قالوا ان طهارة
الامام معتبرة في حق المقتدي بدليل انه لو تبين ان الامام محدث لم تجز صلوة المقتدي
ولانه اعتقد فساد صلوة الامام فان عنده ان الامام يصلي بالتيمم مع وجود الماء
والمقتدي اذا اعتقد فساد صلوة الامام تفسد صلوته كما لو اشتبهت القبلة على والمقتدي
الامام فتحرى الامام الى جهة والمقتدي الى جهة اخرى وهو علم ان الامام صلى الى
غير جهته فانه لا يصح اقتداؤه وكذلك في مسئلة الترتيب صلوة الامام فاسدة في
حق المقتدي لان الترتيب من شرط الجواز وانه فائت في حق المقتدي لعلمه ان على
الامام صلوة الفجر ويعلم الامام انه ليس عليه شيء فكان صلوة الامام فاسدة في حق
المقتدي جائزة في حق الامام فلا يصح اقتداؤه به كذا ههنا واجمعوا ان المتيمم
اذا ام المتيممين ثم راى بعض من خلفه الماء او علم بمكانه ولم يعلم الامام تفسد صلوة
من علم بالماء لما ذكرنا ان المفسد للصلوة احد الاشياء ومن جملة ذلك رؤية
الماء في حق المتيمم وهذا متيمم فتكون رؤية الماء مفسدا للصلوة في حقه لا في حق
غيره لان صلوة الغير لا تتعلق بصلوة المتيمم اذا وجد الماء فلم يتوضأ به حتى حضرته
الصلوة فلم يجد الماء اعاد التيمم لانه لما قدر على استعماله بطل تيممه وصار محدثا بالحدث
السابق فهذا محدث لا ماء معه فعليه التيمم للصلوة وجماعة من المتيممين اذا راوا ماء في
صلوتهم قدر ما يكفي لاحدهم انه كان الماء مباحا فسدت صلوة الكل وان كان مملوكا لرجل فقال اوقال
المالك لرجل ابحت لكل واحد منكم او قال من شاء منكم فليتوضأ فسدت صلوتهم وان قال لجماعتهم
جميعا لا تفسد صلوتهم قال محمد رح في الزيادات جماعة من المتيممين انتهوا الى رجل في السفر
معه من الماء ما يكفي لاحدهم فاباح الماء لهم وقال خذوه فليتوضأ به ايكم شاء ينتقض تيمم الكل
لان هذا الماء بالاباحة التحق بالمباح الاصلي وهناك ينتقض تيمم الكل لان هذا الماء يمنعهم عن
ابتداء التيمم لانه يفيد القدرة على الطهارة لكل واحد منهم فيمنع البقاء وكذلك ههنا فان توضأ به
احدهم جاز واعاد الباقون تيممهم ولو قال هذا الماء لكم فاقتسموه فقبضوه لم ينتقض تيممهم
لانه ما اباح لهم بل ملكهم فلا يصيب كل واحد منهم الا شيئا يسيرا وذلك القدر لا يفيد القدرة
على الطهارة فلا يبطل التيمم الا ترى ان ذلك القدر لا يمنع ابتداء التيمم فلا يمنع بقاءه قال
بعض مشايخنا رح وهذا على قولهما لان عندهما هبة المشاع فيما يحتمل القسمة من رجلين هبة
صحيحة جائزة تامة فكان هذا تمليكا منهم اما على قول ابي حنيفة رح هبة المشاع فيما يحتمل القسمة
من رجلين او من جماعة غير جائزة فلا يكون هذا تمليكا منهم بل يكون مجرد اباحة فصار نظير
الوجه

الوجه الاول وبعضهم قالوا هذا قولهم جميعا وهو الصحيح وانما كان كذلك لوجهين احدهما ان عند
ابي حنيفة رح هبة المشاع فيما يحتمل القسمة من رجلين فاسدة وليست بباطلة والهبة الفاسدة تفيد الملك عند
اتصال القبض بها وان لم يثبت التمليك لا تثبت الاباحة ايضا لان التنصيص على الاباحة لم يوجد
ولو ثبتت الاباحة انما تثبت في ضمن التمليك فاذا انتفى التمليك بطلت الاباحة الثابتة في ضمنه ضرورة فان
اباح كل واحد منهم لاصحابه بطل تيممه وكذلك لو اباحوا لواحد بعينه بطل تيممه قال مشايخنا وهذا على
قولهما لان هذه الهبة وقعت صحيحة عندهما فثبت الملك فيصح اذن كل واحد واباحته في حق اصحابه
فينتقض تيممهم اما على قول ابي حنيفة رح فانهم فيما بينهم لا يملكونه قبل القبض لعدم الملك وبعد القبض لفساد
الملك اذ الملك الفاسد لا يفيد اطلاق الاستمتاع لا للمالك ولا لغيره باذنه فانعدمت القدرة على الماء
المتيمم اذا صلى بقوم متيممين ركعة فجاء رجل معه كوز من ماء يكفي احدهم وقال هو لفلان
لرجل من القوم فسدت صلوة ذلك الرجل ويمضي القوم على صلوتهم فاذا فرغوا سألوا الماء
ان اعطى الامام توضأ الامام واستقبل الصلوة ويستقبل القوم معه وان منع الامام والقوم فصلاة
الكل تامة ولو انه لما جاء بالكوز قال للمتيممين قبل الشروع من شاء منكم فليتوضأ به انتقض تيممهم
قوم من المتيممين منهم متيمم للجنابة ومنهم متيمم للحدث واماهم متوضئ فجاء رجل بكوز من ماء
يكفي احد المتيممين من الحدث وقال هذا الكوز من الماء لمن شاء منكم فسدت صلوة المتيممين من الحدث
ولم تفسد صلوة المتيممين عن الجنابة لوجود القدرة على الماء لكل واحد من الفريق الاول دون الثاني ولو كان
الامام متيمما عن الحدث فسدت صلوة الكل لفساد صلوة الامام ولو كان الامام تيمم للجنابة والماء لا يكفي للجنابة
فصلوة الامام ومن خلفه من المتوضين والمتيممين للجنابة تامة لعجزهم عن الطهارة بالماء وفسدت صلوة
المتيممين للحدث لقدرتهم على الطهارة بالماء وان كان الماء يكفي للجنابة فان كان الامام متوضيا فصلوته وصلوة
المتوضين تامة وصلوة المتيممين فاسدة وان كان الامام متيمما عن اي شيء كان فسدت صلوة الكل رجلان
يصليان احدهما عريان والاخر متيمم فجاء رجل وقال معي ماء فتوضأ به ايها المتيمم ومعي ثوب فخذه ايها العريان
فسدت صلوتهما كذا قاله الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رح المصلي بالتيمم اذا قال له نصراني خذ
الماء فانه يمضي على صلوته ولا يقطع لان كلام الكافر قد يكون على وجه الاستهزاء وقد صح الشروع بيقين
فلا يقطع بالشك فاذا فرغ من الصلوة سأله فان اعطاه اعاد الصلاة والا فلا ذكر ابو الحسن في
جمعه في المصلي اذا وجد مع رفيقه ماء كثيرا لا يدري ايعطيه ام لا فانه يمضي في صلوته فاذا فرغ سأله
فان اعطاه توضأ واعاد لانه لما اعطاه للحال فالظاهر انه يعطيه في ذلك الوقت لو طلب فصار
قادرا على استعمال الماء فظهر انه لا عادة وان ابى فقد تمت صلوته لعدم القدرة فان
ابى لم ينتقض ما مضى من صلوته لان العجز استحكم بالاباء فلا يظهر بطلان ما مضى ولزمه
الوضوء لصلوة اخرى لان ارتفاع حكم الاباء في المستقبل بالاعطاء وعن محمد رح انه اذا راى في الصلوة مع
غيره ماء وفي غالب ظنه انه يعطيه بطلت صلوته **ومما يتصل بهذه المسائل** ما قال محمد رح في الزيادات
وصورته مسافر اغتسل من جنابة فبقيت منه لمعة لم يصبها الماء وهو ليس معه ماء فانه يتيمم ويصلي
لان الجنابة حلت جميع البدن قال عليه الصلوة والسلام تحت كل شعرة جنابة وانها لا تتجزى زوالا كما لا
تتجزى ثبوتا فلم يطهر جميع بدنه بالماء ولا يخرج عن حكم الجنابة ولم يوجد فيبقى محدثا وهو عادم الماء فيجب
التيمم حتى يصلي وان تيمم للجنابة ثم احدث حدثا يوجب الوضوء وليس معه ماء فانه يتيمم ايضا للحدث ويصلي لان
تيممه للجنابة كان متقدما على الحدث والتيمم المتقدم لا يجوز عن الحدث المتاخر الا ترى انه لو اغتسل عن الجنابة
ثم احدث كان عليه ان يتوضأ ولم يجزه الاغتسال المتقدم عن الحدث المتاخر كذا ههنا فان وجد ماء فهذا
التيمم للحدث فهذا على وجوه خمسة الاول اذا وجد من الماء ما يكفي لهما وفي هذا الوجه ينتقض تيممه للجنابة
لان وجود هذا القدر من الماء يمنع ابتداء تيممه للجنابة فيمنع البقاء فيغسل اللمعة ثم يتوضأ للحدث
لانه محدث معه من الماء ما يكفيه للوضوء والوجه الثاني اذا وجد من الماء ما لا يكفي لاحدهما وفي هذا
الوجه لا ينتقض تيممه للجنابة لان وجود هذا القدر من الماء لا يمنع ابتداء تيممه للجنابة فلا يمنع البقاء ويتيمم

للحدث لانه محدث وليس معه من الماء ما يكفيه للوضوء ويستعمل ذلك الماء في اللمعة تقليلا في الجنابة
الوجه الثالث اذا وجد من الماء ما يكفي للمعة ولا يكفي للوضوء وفي هذا الوجه ينتقض تيممه
للجنابة فيغسل اللمعة ويتيمم للحدث لانه محدث وليس معه من الماء ما يكفيه الوجه الرابع
اذا وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يكفي لغسل اللمعة وفي هذا الوجه لا يبطل تيممه للجنابة
ويتوضا للحدث لان بالتيمم او قد طهر من الجنابة الا ان يجد ماء يكفيه لما بقي ولم يوجد فلا يبطل تيممه
للجنابة ولكن يتوضا للحدث لانه محدث معه من الماء ما يكفيه للوضوء الوجه الخامس اذا وجد من الماء
ما يكفي لكل واحد منهما حالة الانفراد ولا يكفي لهما على الجمع ففي هذا الوجه يصرف الماء الى اللمعة ثم يتيمم للحدث
لان الجنابة اغلظ الحدثين الا ترى ان الجنب ممنوع عن قراءة القران والمحدث غير ممنوع فعلم ان الجنابة واغلظ الحدثين
اغلظ الحدثين عند التعارض اولى فان توضا به لا يجوز ويعيد التيمم للجنابة لان الماء صار مستحق
الصرف الى اللمعة فقد وجد من الماء ما يكفيه لما بقي فانتقض تيممه للجنابة والتيمم متى انتقض لا يعود بعد
ذلك فاذا صرف الماء الى الوضوء بقي جنبا وهو عادم الماء فيتيمم للصلوة فلو انه لم يتوضا بهذا
الماء ولكن بدا بالتيمم للحدث ثم صرف الى اللمعة هل يعيد التيمم للحدث ذكر في الزيادات انه يعيد وعلى
رواية الاصل لا يعيد مثل ما ذكر في الزيادات قول محمد وما ذكر في الاصل قول ابي يوسف وجه
قول ابي يوسف ومحمد انه تيمم وفي يده من الماء ما يكفيه للوضوء فلا يجوز التيمم وجه قول
ابي يوسف ان الماء مستحق الصرف الى اللمعة والمستحق بجهة معدوم فيما عدا تلك الجهة الا ترى
ان الماء المستحق بحاجة العطش جعل كالمعدوم في حق جواز التيمم كذا هنا هذا الذي ذكرنا اذا
وجد الماء قبل ان يتيمم للحدث فاما اذا وجد الماء بعدما تيمم للحدث فهو على وجوه خمسة ايضا الوجه
الاول اذا وجد من الماء ما يكفي لهما وفي هذا الوجه يبطل تيممه للجنابة والحدث لان وجود هذا القدر من الماء
يمنع التيمم لهما ابتداء فيمنع البقاء لهما ايضا فيغسل اللمعة ويتوضا للحدث الوجه الثاني اذا وجد من
الماء ما لا يكفي لاحدهما وفي هذا الوجه لا يبطل تيممه للجنابة ولا للحدث لان وجود هذا القدر من الماء
لا يمنع التيمم لهما ابتداء فلا يمنع البقاء ايضا ولكن يصرف الماء الى اللمعة تقليلا للجنابة الوجه الثالث
اذا وجد من الماء ما يكفي اللمعة دون الوضوء وفي هذا الوجه يبطل تيممه للجنابة فيصرف الماء الى
اللمعة ولا يبطل تيممه للحدث الوجه الرابع اذا وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يكفي اللمعة وفي هذا
الوجه لا يبطل تيممه للجنابة ويبطل تيممه للحدث فيتوضا به ويصلي الوجه الخامس اذا
وجد من الماء ما يكفي لكل واحد منهما حالة الانفراد ولا يكفي لهما جميعا ففي هذا الوجه وهنا يصرف الماء الى اللمعة
وهل ينتقض تيممه للحدث على رواية الزيادات وهو قول محمد ينتقض وعلى رواية الاصل وهو قول ابي يوسف لا ينتقض لان
وجود هذا الماء عند محمد يمنع ابتداء التيمم فيمنع البقاء وعند ابي يوسف لا يمنع ابتداء التيمم فلا يمنع البقاء جنب اغتسل وبقي
ان سال على مواضع الوضوء يعني لم يغسل مواضع الوضوء وبقي على ظهره ايضا لمعة فانه يتيمم لانه جنب بعد فان لغسل
تيمم ثم وجد ماء يكفي لاحدهما اما لمواضع الوضوء واما لغسل الظهر لا ينتقض تيممه لان وجود هذا القدر من الماء
في الابتداء لا يمنع التيمم فلا ينتقض في الانتهاء وكان له ان يصرف هذا الماء الى ايهما شاء لان الثابت منهما بحكم
الجنابة فاستويا فكان له الخيار في الصرف ولكن الافضل ان يستعمل في مواضع الوضوء وانما كان هكذا لانه ليس الصرف
الى احدهما اولى من الاخر في تقليل الجنابة والسنة ان يبدا بمواضع الوضوء فكان الصرف الى ما كان فيه اقامة
السنة افضل جنب اغتسل وبقي على شيء من جسده على ظهره لمعة لم يصبها الماء وليس معه ماء اخر فعليه ان يتيمم فان لم
يتيمم حتى احدث حدثا يوجب الوضوء فعليه ان يتيمم تيمما واحدا للجنابة والحدث جميعا وانما كان هكذا لان التيمم خلف عن الماء
ثم استعمال الماء مرة واحدة يكفي عن الحدثين حتى ان الحائض اذا طهرت من حيضها واجنبت اكتفت بغسل
واحد فكذا التيمم قيل وينبغي عند التيمم ان ينوي عن الحدثين لان التيمم لا يكون طهارة الا بالنية
فاذا لم ينو عنهما يبقى التيمم في حق احدهما بلا نية فلا يكون طهارة فان تيمم لهما ثم وجد من الماء ما
يكفي لاحدهما اما لغسل الظهر واما لموضع الوضوء صرفه الى غسل الظهر لما ذكرنا ان
الجنابة اغلظ الحدثين ويعيد التيمم للحدث على رواية الزيادات وهو قول محمد رحمه الله تعالى
استشهد

استشهد محمد رحمه الله في الكتاب لايضاح مذهبه بمسايله فقال لا نزاع ان الرجل اذا كان بثوبه او جسده نجاسة
اكثر من قدر الدرهم واحدث ولم يجد ماء وتيمم ثم وجد ما يكفي لاحدهما فانه يصرفه الى غسل النجاسة ثم يعيد التيمم
فلهذا يصرف الماء الى اللمعة ثم يعيد تيممه للحدث لان هذا الماء مستحق الصرف الى النجاسة فكذا في مسيلتنا
قال مشايخنا لا يحفظ لهذا رواية عن ابي يوسف والصحيح ان يقال لا ينتقض تيممه ولا يلزمه اعادة التيمم
عند ابي يوسف جنب وجد من الماء ما يكفي للوضوء دون الاغتسال فانه يتيمم ولا يلزمه استعمال ذلك الماء
عندنا لان هذا القدر من الماء لا يفيد القدرة على الطهارة عن الجنابة فيجعل والعدم بمنزلة فان تيمم
وتوضا ثم احدث فعليه ان يتيمم لان الوضوء السابق لا يجزي عن الحدث اللاحق فان تيمم ثم وجد
ما يكفيه لاحدهما لا ما البقية جسده او لمواضع وضوئه صرفه الى الجنابة لانها اهم ويعيد التيمم
للحدث على روايات الزيادات وهو قول محمد رحمه الله وفي رواية ابن سماعة مسافر اجنب فتيمم
وشرع في الصلاة ثم احدث وقد وجد من الماء ما يكفيه للوضوء فتوضا به ويبني على صلاته في قول محمد الاخر
وروي عن ابي يوسف ايضا **نوع اخر في المتيمم اذا احدث في الصلوة وفي امامة المتيمم** اذا افتتح
الصلوة بالتيمم ثم سبقه الحدث فلم يجد ماء تيمم وبنى وان وجد ماء بعدما تيمم توضا واستقبل
الصلوة سواء وجد ماء بعدما عاد الى مكانه او قبل ان يعود الى مكانه هكذا ذكر الحاكم الشهيد في المختصر
قال الشيخ الامام شمس الايمة الحلواني كان الشيخ الامام اسماعيل الزاهد رحمه الله يقول وجدت
رواية عن ابي يوسف انه يتوضا ويبني قال وهذا اقيس على مذهبه لان اقتدا المتوضي بالمتيمم يجوز
عنده فكذا ابتناء الوضوء على التيمم فيحتمل ان يكون ما ذكر الحاكم في المختصر قول محمد وذكر الشيخ الامام
شمس الايمة السرخسي ان المتوضي اذا سبقه الحدث فذهب وتيمم ثم وجد الماء قبل ان يعود الى مكانه
في القياس يتوضا ويستقبل الصلوة وفي الاستحسان وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف يتوضا ويبني على
صلوته وفي القياس مسافر اجنب وشرع في الصلوة بالتيمم ثم سبقه الحدث فوجد ما يكفي للوضوء فانه يتوضا
به ويبني وهذا هو القول الاخر لمحمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز وهو
قول علي رضي الله عنه حجته ان التيمم طهارة ضرورية وطهارة الماء طهارة اصلية فلا يجوز بناء الاصلي على الضروري
الا ترى ان صاحب الجرح السايل لا يوم الاصحاء ومذهبهما مروي عن ابن عباس وروي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعث عمرو بن العاص اميرا على سرية فلما انصرفوا سالهم عن سيرته فقالوا كان حسن السيرة
ولكنه صلى بنا يوما وهو جنب فساله عن ذلك فقال احتلمت في ليلة باردة وخشيت الهلاك ان اغتسلت فتلوت
قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم فتيممت وصليت بهم فضحك في وجهه وقال يا لك من فقه عمرو بن العاص ولا
يامره باعادة الصلاة ولان المتيمم صاحب بدل صحيح فيوم المتوضيين كالماسح على الخفين يوم الغاسلين
وبه فارق صاحب الجرح السايل فانه ليس بصاحب بدل صحيح واذا كان الامام متيمما وخلفه متوضيين فلا
حدث فاستخلف متوضا ثم وجد الامام الاول الماء فسدت صلوته لانه متيمم راى الماء خلال الصلوة فيفسد
ولا يفسد صلوة القوم ولا صلوة الخليفة لان امامته تحولت الى الثاني وصار الامام الاول مقتديا بالخليفة كواحد
من القوم وفساد صلوة واحد من القوم لا يوجب فساد صلوة غيره كما لو تكلم متعمدا او قهقه فسدت صلوته
ولا يوجب ذلك فساد صلوة غيره كان الاول متوضيا والخليفة متيمما فوجد الخليفة الماء فسدت صلوته وصلوة
الامام الاول والقوم جميعا لان الامامة تحولت الى الثاني وصار الامام الاول مقتديا بالثاني على ما ذكرنا وقد
فسدت صلوة الامام الثاني برؤية الماء وفساد صلوة الامام يوجب فساد صلوة القوم وهذا التفريع انما يتاتى
على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان عندهما اقتدا المتوضي بالمتيمم جائز اما على مذهب محمد لا يتاتى
هذا التفريع لان من مذهبه ان اقتدا المتوضي بالمتيمم لا يجوز **نوع اخر من هذا الفصل في المتفرقات** يصلي
الرجل بتيممه ما شاء من الصلوات من الفرايض والنوافل والفوايت ما لم يحدث او يزول العلة او يجد الماء وقال
الشافعي رحمه الله يصلي بتيمم فرضا واحدا وما شاء من النوافل وحاصل الخلاف يرجع الى ان حكم التيمم عند
عدم الماء اذا قال اصحابنا رحمهم الله حكمه زوال الحدث مطلقا من كل وجه الى وقت الحدث كما في الماء الا ان
في الماء الزوال يتوقت الى غاية الحدث وفي التيمم موقت الى غاية الحدث او وجود الماء وزوال العلة وعند

الشافعي حكمه حكم رفع الحدث مقدرا بالحاجة الى فرض الوقت كما في طهارة المستحاضة بعلم حضرت والصحيح
مذهبنا لقوله عليه الصلوة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فان وجد الماء فليتوضا
به ثم حضرت الصلوة فلم يجد الماء اعاد التيمم لانه لما وجد الماء فقد بطل تيممه والباطل لا يعود وقد مرت المسئلة
من قبل فاذا الجنب المسافر وجد من الماء قدر ما يتوضا به لا غير فانه لا يتوضا به عندنا وعند الشافعي يتوضا
بذلك الماء ثم يتيمم وكذلك على هذا الخلاف المحدث اذا كان معه من الماء ما يكفيه لغسل بعض الاعضا يتيمم عندنا
يستعمل فيما يكفيه ثم يتيمم واحتج الشافعي بظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا الله
تعالى ذكر منكرا والنكرة في موضع النفي تعم فيتناول القليل والكثير فادام واجد الشي من الماء لا يكون
له ان يتيمم والمعنى فيه وهو ان الضرورة لا تتحقق الا بعد استعمال الماء فيما يكفيه فهو كمن اصابت
مخمصة ومعه لقمة من الحلال لا يكون له ان يتناول الميتة ما لم يتناول تلك اللقمة والدليل عليه
انه لو وجد سور الحمار يلزمه استعماله فكذلك ههنا بل اولى لان سور الحمار طهور من وجه دون وجه
وهذا الماء طهور من كل وجه فلما لزمه استعمال سور الحمار فهذا اولى ولان شرط الجواز الصلوة وقد
عجز عن استعمال البعض لا يسقط الكل قياسا على الطهارة عن النجاسة الحقيقية وقياسا على ستر
العورة فانه لو وجد من الماء قدر ما يغسل بعض النجاسة او يجد من الثوب مقدار ما يستر بعض العورة
يلزمه ذلك حتى لو لم يفعل لا يجوز صلوته كذلك ههنا وعلماونا رحمهم الله احتجوا بهذه الاية ايضا لانه
تعالى شرط لجواز التيمم عدم الماء الذي يطهره الا ترى ان الماء النجس لا يمنعه عن التيمم وقد عدم ههنا
الماء الذي يطهره فيجوز له التيمم ولانه معطوف على ما سبق فقد سبق بيان حكم الوضوء والاغتسال
ثم عطف عليه قوله تعالى فلم تجدوا ماء فيكون المفهوم منه ذلك الماء الذي يتوضؤون به ويغتسلون
عند الجنابة وهو غير واجد كذلك الماء ولانه اذا لم يطهره استعمال ذلك الماء لا يكون في استعماله الا
تضييعه والماء من اعز الاشيا في السفر فلا فايدة في استعماله كالمكفر بالصوم اذا وجد بعض الرقبة
جاز له الصوم وكذلك اذا وجد قبل الشروع في الصوم لا يلزمه الاعتاق ويجوز له الصوم لان ذلك القدر
من الرقبة لا يقع به التكفير فكذلك ههنا فتكون الاية حجة لنا من الوجه الذي بينا قوله واحد الماء قلنا
نعم ولكن هذا القدر من الماء لا يكفي لاباحة الصلاة فاما المخمصة قلنا لا يلزمه مراعاة الترتيب
فان ما معه من الحلال اذا كان لا يكفيه لسد الرمق فله ان يتناول معه الميتة واما سور الحمار قلنا
هناك لا يزول الحدث بيقين بل شك فيه فيجمع بينهما احتياطا اما ههنا لا يزول الحدث بهذا القدر
من الماء بيقين فلم يكن هذا نظيره ذلك قوله الطهارة عن الحدث شرط من شرايط الجواز فصار كالنجاسة
الحقيقية وستر العورة قلنا من مشايخنا من سوى بينهما وقال اذا وجد من الماء قدر ما يزيل كل النجاسة
بل يبقى على الثوب بعد ما غسل مقدار ما يمنع من جواز الصلوة فانه لا يلزمه الازالة وكذلك لم الثوب
وان سلمنا فنقول ان غسل بعض النجاسة الحقيقية مفيد لان بعض النجاسة تزول حقيقة وكذا بعض
لا يخاف يزول بعض الستر وهو مامور بازالة النجاسة والستر حقيقة وحكما فاذا قدر عليهما يفترض
عليه ذلك واذا قدر على ازالته حقيقة دون الحكم فالعجز عنه يسقط وما قدر عليه لزمه اما ههنا غسل بعض
الاعضا لا يفيد له اباحة الصلاة وهي مشروعة لاباحة الصلوة فاذا لم يفد الاباحة فوجوده والعدم بمنزلة
وكذلك لو وجد الماء بعد التيمم فان كان يكفيه لما خوطب به يبطل تيممه وان كان لا يكفيه لا يبطل
تيممه اعتبارا للانتهاء بالابتدا فان تيمم للجنابة ثم صلى ثم احدث ومعه من الماء ما يتوضا به
توضا به لصلوة اخرى لان التيمم الاول اخرجه من الجنابة الى ان يجد ما يكفيه للاغتسال
فهذا محدث معه من الماء ما يكفيه للوضوء فيتوضا به واذا توضا ولبس خفيه ثم مر بما يكفيه للاغتسال
فلم يغتسل حين صار عادما للماء ثم حضرت الصلوة ومعه من الماء مقدار ما يتوضا به فانه يتيمم ولا يتوضا
به لان لما وجد من الماء قدر ما يغتسل عاد جنبا كما كان فصار هذه الحالة والحالة الاولى على السوا
وفي الحالة الاولى تيمم ولا يتوضا كذا ههنا ولا يلزمه نزع الخف لانه لا يتيمم في الرجل فان تيمم ثم حضرت
الصلوة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضا به لان بالتيمم السابق خرج من الجنابة الى ان يجد

مايكفيه

مايكفيه للاغتسال ولم يجد بعد ذلك ما يكفيه للاغتسال فهذا محدث معه ما يتوضا به فعليه ان يتوضا وينزع
خفيه لانه لما مر بما يكفيه للاغتسال بعد ما لبس الخف وجب نزع الخفين فلا يكون له ان يمسح بعد ذلك
وان لم يكن مر بالماء قبل ذلك يمسح على خفيه لان اللبس حصل على طهارة ما لم يجد ما يكفيه للاغتسال فكان له
ان يمسح واذا اصاب بدن المتيمم نجاسة لم ينتقض ذلك تيممه وكذلك اذا اصاب ثوبه لان التيمم انما ينتقض
باحد شيئين اما برؤية الماء او بالحدث ولم يوجد واحد منهما فلا ينتقض تيممه ولكن يمسح تلك النجاسة
بخرقة او خشبة او تراب ثم يصلي لانه بالمسح يزول العين ان كان لا يزول الاثر فهو قادر على ازالة البعض
ولو امكنه ازالة الكل يوم به فاذا امكنه ازالة البعض يومر به ايضا وصار كالعاري اذا وجد من الثوب
ما يستر به بعض عورته فان ترك المسح فانه لا يضره لانه لا يزيل الاثر والاثر يكفي لمنع الجواز وقال محمد رحمه
الله في الجامع الصغير في مسلم تيمم ثم ارتد عن الاسلام ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر يبطل تيممه واجمعوا على
انه اذا توضا ثم ارتد عن الاسلام ثم اسلم انه يكون على وضوئه فوجه قول زفر رحمه الله ان الكفر يمنع ابتدا
التيمم لكونه عبادة فيمنع بقا التيمم كالصوم والصلوة وبه فارق الوضوء لان الكفر لا يمنع ابتدا الوضوء فلا يمنع
البقا ولنا ان التيمم قد صح وافاد حكمه وهو الطهارة والحال حال بقا الطهارة والكفر لا ينافي بقا الطهارة فيبقى بعد
الردة الا ترى انه لو توضا ثم ارتد نعوذ بالله يبقى طاهرا بخلاف الصوم والصلوة لان حكمهما بعد الفراغ عنهما
الثواب والكفر ينافيه والسبب لا يبقى بدون الحكم فاما التيمم فله حكمان الثواب والطهارة من الحدث والثواب ان
ان يبطل بالردة فالطهارة عن الحدث لم يبطل لان الكفر لا ينافيها فيبقى التيمم لان السبب يبقى ببقاء احد الحكمين
الا ترى انه لو توضا بنية الصلوة ثم ارتد معاذ الله يبطل الثواب ويبقى الطهارة كذا ههنا وانما لا يصح ابتدا
التيمم لانه جعل طهورا شرعا شرط ارادة العبادة التي لا تصح الا بالطهارة وارادة الطهارة من الكافر لا يصح
اما في حالة البقا فلا حاجة الى الارادة ولو تيمم النصراني يريد به الاسلام لا يصح تيممه لا يصلي بهذا التيمم لو اسلم
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعلى قول ابي يوسف رحمه الله يصح تيممه شرطا في الجامع الصغير ارادة الاسلام على
مذهب ابي يوسف رحمه الله ولم يشترط ارادة الاسلام في كتاب الصلوة على مذهبه والصحيح ما ذكر في الجامع الصغير
لان بدون ارادة الاسلام حصل التيمم لا بنية القربة والمسلم لو تيمم بنية القربة لا يصح تيممه بالاجماع فهذا اولى
وجه قول ابي يوسف انه يتيمم بنية قربة يصح منه فيصح اما بنية القربة فلان الاسلام اصل القرب وراس العبادات
واما بنية قربة يصح منه فظاهر بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة لان نية الصلوة منه لا يصح غاية ما في الباب انه لم ينو
الصلوة الا بنية ليست بشرط لازم الا ترى انه لو تيمم لمس المصحف او لقراءة القران صح وجه قولهما انه تيمم بنية
قربة يصح بغير طهارة لان الاسلام صحيح بدون الطهارة فلا يعتبر كما لو تيمم بنية الصوم او بنية الزكاة وبهذا ثبت
ما لو تيمم لمس المصحف او لقراءة القران او للفقه في ذلك ان التيمم صار طهورا للحال القياس شرعا بنية قربة لا تتادى
بدون الطهارة ولو توضا في حال كفره ثم اسلم فصلى بذلك الوضوء يجوز عندنا خلافا للشافعي بناء على ان نية الصلاة عنده
شرط في الوضوء ونية الصلوة من الكافر لا تصح وعندنا نية الصلوة ليست بشرط لصحة الوضوء والمسئلة معروفة
والمسافر يطا جاريته وان علم ان لا يجد الماء وقال مالك يكره ذلك وحجته حديث ابن عمر رضي الله عنهما انه سئل عن ذلك
فقال اما ابن عمر فلا يفعل ذلك ولانا اذا وجدت الماء اغتسل والمعنى فيه وهو ان الضرورة لا تتحقق في اكتسابه بسبب
الجنابة حال عدم الماء الصلوة مع الجنابة عظيم فلا ينبغي له ان يتعرض له لكن من غير ضرورة ولنا قوله تعالى او لامستم النساء
ذلك يقيد اباحة الملامسة في حال عدم الماء ثم التيمم للجنابة والحدث بصفة واحدة فكما يجوز اكتساب سبب الحدث
في حال عدم الماء فكذلك اكتسابه سببه الجنابة لان في منع النفس بعد الشبق بعض الحرج وما شرع التيمم الا لرفع
الحرج سئل شيخ الاسلام السعدي رحمه الله عن رجل ضرب يده على الارض للتيمم ثم رفعهما قبل ان يمسح بهما وجهه فرعف
احدث بصوت او ريح او نحو ذلك ثم مسح بهما وجهه هل يجوز ذلك التيمم قال وقعت هذه المسئلة ايام استادينا فقال الامام
الامام المنتسب الى اسبيجاب رحمه الله يجوز التيمم بمنزلة من حمل كفيه ماء فاحدث ثم استعمل في بعض اعضاء الوضوء
اليس انه يجوز ذلك فكذا ههنا وقال السيد الامام الاجل ابو شجاع لا يجوز لان الضربة من التيمم قال عليه السلام التيمم
ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين فقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينتقض كما ينتقض الكل اذا حصل بعد الكل
بمنزلة الوضوء اذا حصل الحدث في خلاله ينتقض ما وجد كما اذا حصل بعد تمامه ينقض الكل مثاله نحن في السفر جنب وحايض

دات

طهري من الحيض وجنب ومعهم من الماء ما يكفي لاحدهم ان كان الماء لاحدهم فهو احق ولو كان الماء لهم لا ينبغي لاحد منهم
ان يغتسل لان للميت نصيب وان كان الماء مباحا فالجنب احق به وتيممت المراة لان غسل الجنب فريضة وكذلك
الاماه وغسل الميت ليس بفريضة ولان غسل الجنب فريضة بنص الكتاب وغسل الميت يثبت بالسنة
وييمم الميت ويصلي الرجل وتقتدي به المراة بالتيمم وكذا لو كان مكان الحايض محدث فانه يصرف الى الجنب
بالاجماع لان في كون التيمم مزيلا للنجاسة خلافا فان عمر وابن مسعود رضي الله عنهما لا يريان التيمم للجنب
فكان الصرف الى الجنابه اولى وان بدا بذراعيه في التيمم او مكث بعد ما تيمم وجهه ساعة ثم يتيمم ذراعيه
اجزاه وعند الشافعي لا يجوز بناء على مسئلة الترتيب في الوضوء وعند مالك رحمهما الله لا يجوز بناء على مسئلة
الموالاة في الوضوء وقد بيناهما في باب الوضوء والمعنى فيهما ان هذا ترك السنة وترك السنة لا يمنع الجواز
متيمم مر على الماء وهو قايم ذكر في بعض الروايات انه على قول ابي حنيفه رحمه الله ينتقض تيممه وقيل ينبغي
ان لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به يجوز تيممه عند الكل انما الخلاف عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله فيما اذا تيمم وفي رحله ماء لا يعلم به رجل تيمم الى الرسغ واوتر ركعة واحدة ثم راي
التيمم الى المرفق والوتر ثلثا لا يعيد ما صلى وان فعل ذلك من غير ان يسال احدا ثم سال فامر بثلث
يعيد ما صلى لانه في الوجه الاول مجتهد وفي الوجه الثاني لا المسافر اذا وجد ماء قدر ما يغسل به كل عضو
مرة لا يجوز له ان يتيمم الا ان يخاف العطش على نفسه او على دابته ولو كان متيمما فوجد قدر ما يكفي كل عضو
مره واحدة فغسل بعض اعضايه ثلثا فلم يبق الماء فانه يعيد التيمم واذا احدث الامام في صلوة الجنازة
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله استخلف متوضيا ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم
جميعا وان تيمم هذا الذي احدث وام الناس واتم جازت صلوة الكل في قول ابي حنيفه وابي يوسف
وعلى قول محمد وزفر صلوة المتوضين فاسده وصلوة المتيممين جايزه وهذه المسئلة دليل على ان
في صلوة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف ويصح فيها اقتدا المتوضي بالمتيمم في غيرها من الصلوة المسافر
اذا لم يجد الماء ووجد الثلج ان كان ذلك في مكان البرد وزمانه جاز له التيمم لان التوضي بالثلج لا يجوز الا
الا بشرط لتسيل الماء على اعضايه ويتقاطر منها وذلك لا يتصور في زمان الشتا فاذا عجز عن الوضوء جاز
التيمم مسافر احدث ومعه ثوب نجس فوجد ماء قدر ما يكفي للوضوء او لغسل الثوب ولا يكفيهما فانه يغسل
الثوب به ويتيمم للحدث ويصلي وان توضا بالماء وصلى في الثوب النجس يكفيه وكان مسيا فيما فعل واذا
تيمم لصلوة وصلى جاز له ان يصلي بذلك التيمم مكتوبة اخرى مسافر معه ماء طاهر وسور حمار ولا يعرف
احدهما من الاخر قال محمد يتوضا بهما جميعا ولا يتيمم جنب تيمم للظهر وصلى ثم احدث فحضرت العصر ومعه
ما يكفي للوضوء فانه يتوضا لان الجنابه زالت بالتيمم فاذا احدث بعد التيمم ومعه ما يكفيه للوضوء يتوضا به
فان توضا للعصر وصلى ثم مر بماء يتاتى فيه الاغتسال وعلم به ولم يغتسل حتى حضرت المغرب وقد احدث
او لم يحدث ومعه ماء قدر ما يكفيه فانه يتيمم ولا يتوضا به لانه لما مر بما يكفيه للاغتسال عاد جنبا محدثا
جنب معه من الماء ما لا يكفيه للاغتسال فتيمم ومن تيمم ثم شك في الحدث فهو على تيممه ما لم يستيقن بالحدث
كما لو شك في الحدث بعد ما توضا مسافر اجنب فغسل وجهه وذراعيه ولم يبق الماء فانه يتيمم ويشرع
في الصلوة فان تيمم وشرع فيها ثم قهقه ثم وجد ما يكفي للاغتسال فانه يكفي يغسل به اعضا الوضو الا
رواية عن ابي يوسف ويغسل ما بقي من جسده ان لم يكن غسله في المرة الاولى بلا خلاف والضحك في الصلوة
ينقض طهارة الوضو بالاجماع وهل ينقض طهارة الاغتسال فيه خلاف وقد مرت المسئلة من قبل

يجب ان يعلم بان المسح على الخفين جايز عند عامة العلما باثار مشهورة قريبة
من التواتر روي عن عمر وعلي والعبادلة الثلاثه وصفوان بن عسال المرادي وغيرهم عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك وعن مغيره بن شعبه قال توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وكنت اصب عليه

الماء وعليه جبة شامية ضيقة الاكمام فاخرج يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل
القدمين فقال بل انت نسيت بهذا امرني ربي وعن جرير بن عبد الله البجلي انه مسح على خفيه
وقال رايت النبي عليه السلام فعل ذلك فقالوا لجرير ابعد نزول سورة المايدة [illegible] وارجلكم
على قراءة النصب الدالة على فرضية الغسل فقال جرير وهل كان اسلامي الا بعد نزول سورة المايدة
وعن الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابه رضي الله عنهم كلهم يرون المسح على الخف وكذلك
الاخبار قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني مثل ضوء النهار وفي رواية قال حتى رايت
له شعاعا كشعاع الشمس وعن انس بن مالك انه سيل عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين
ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين وقال الكرخي من انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر قالوا
وعلى قياس قول ابي يوسف من انكر المسح على الخفين يكفر لان حديث المسح على الخفين بمنزلة التواتر
عنده ومن انكر التواتر يكفر

في صورة المسح وكيفيته

وحده ان نقول قال اصحابنا رحمهم الله مسح الخف مرة واحده وليس التكرار ويبدا من قبل الاصابع
فيضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن ويضع اصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر و
يمدهما الى اصل الساق هكذا روى مغيرة ابن شعبة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعنى ان
المسح قايم مقام الغسل والسنة في غسل الرجل البداية من قبل الاصابع فكذلك في المسح وعن محمد انه
سيل عن المسح على الخفين قال ان يضع اصابع يديه على مقدم خفيه ويجافي كفيه ويمدهما الى الساق او يضع
كفيه مع الاصابع ويمدهما جملة قال محمد رحمه الله كلاهما حسن قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله والاحسن
تحصيل المسح بجميع اليد ولو بدا من قبل الساق يجوز لانه اتى باصل المسح الا انه ترك السنة وترك
السنة لا ينفي الجواز الا ترى ان في الغسل لو بدا من اصل الساق يجوز وطريقه ما قلنا ولو مسح
برؤس الاصابع وجافى اصول الاصابع والكف لا يجوز الا ان يبلغ ما ابتل من الكف عن الواضح مقدار
الواجب وذلك ثلاثة اصابع ولو مسح بظاهر كفيه يجوز والمستحب ان يمسح بباطن كفيه ولو مسح باصبع
او اصبعين لا يجوز لان المسح على الخفين نظير المسح على الراس لانه معطوف على الراس في احد القراءتين
على ما مر ثم لو مسح على الراس باصبع او اصبعين لا يجوز ولو مسح ثلاثة اصابع جاز فههنا كذلك وعلى
رواية الحسن في مسح الراس انه لا يجوز ما لم يمسح مقدار الربع لا يجوز في مسح الخفين الا مقدار الربع
ايضا ولو مسح بالابهام والسبابة ان كانا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار اصبع اخر وقد ذكرنا هذا
في مسح الراس ولم يذكر محمد رحمه الله في الاصل ان التقدير بثلاثة اصابع اليد او بثلاثة اصابع الرجل وكان
الكرخي يقول التقدير بثلاثة اصابع الرجل اعتبارا بمحل المسح وكان الفقيه ابو بكر الرازي يقول التقدير
بثلاثة اصابع اليد اعتبارا بالة المسح وهو رواية الحسن عن ابي حنيفه ولو مسح باصبع واحدة ثم بلها
ومسح ثانيا ثم بلها ومسح ثالثا ان مسح كل مرة في غير الموضع الذي مسحه يجوز كانه مسح بثلاثة اصابع ويجوز
المسح على الخف ببلل الغسل سوى ان كانت البلة متقاطرة او غير متقاطرة ولا يجوز المسح ببلل المسح و
تفسير هذا اذا توضا ثم مسح الخف ببلة بقيت على كفه بعد الغسل يجوز ولو مسح راسه ثم مسح الخف
ببلة بقيت لا يجوز لان في الفصل الاول البلة لم تصر مستعملة لان الفرض ما اقيم بها وفي الفصل
الثاني البلة صارت مستعملة لان الفرض اقيم بها ولو توضا ونسي مسح خفيه ثم خاض الماء فاصاب الماء
ظاهر كفيه يجزيه من المسح لان المقصود من المسح وصول البلة وقد وجد وهو نظير ما لو نسي
مسح الراس فاصاب راسه المطر وهل يصير الماء بهذا مستعملا قال ابو يوسف لا يصير مستعملا
وقال محمد يصير مستعملا واذا لم يمسح على خفيه ولكن مشى في الحشيش فابتل ظاهر خفيه ببلل الحشيش
ان كان الحشيش مبتلا من الماء او بالمطر يجزيه بالاجماع وان كان مبتلا بالطل اختلف المشايخ فيه والصحيح
انه يجوز لان الطل من الماء كالمطر وقيل ان الطل يسيل في بيت المقدس كالمطر ولو لم ير انسانا حتى مسح على
خفيه جاز لحصول المقصود وهو ايصال البلة

فنقول محل المسح ظاهر

الخف دون باطنه حتى لو مسح باطن خفيه دون ظاهرهما لا يجزيه قال الشافعي المسح على ظاهر الخف فرض وعلى باطنه
سنة والاولى عنده ان يضع يده اليمنى على ظاهر الخف ويده اليسرى على باطن الخف فيمسح بهما كل رجل احتج
الشافعي رحمه الله بما روي عن مغيرة بن شعبة رضي الله المسح على ظاهر الخف مسح فرض وعلى باطنه سنة والاولى
عنده ان يضع يده اليمنى على ظاهر الخف ويده اليسرى على باطن الخف فيمسح بهما كل رجل احتج الشافعي
رضي الله عنه بما روي مغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه اسفله واعلاه ولان الاستيعاب
في مسح الراس سنة فكذا في مسح الخفين وعلماؤنا احتجوا بما روينا من حديث المغيرة وبما روي عن علي انه قال
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى من ظاهره ولكني رايته رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على
ظاهر الخفين دون باطنهما ولان باطن الخف لا يخلو عن لوث عادة فيصيب يده ذلك اللوث وفيه بعض
الحرج والمسح على الخف انما شرع لدفع الحرج ولنا الجواب عن الحديث فذلك الحديث شاذ فلا يوخذ به واما
الجواب عن استيعاب الراس قلنا جميع الراس محل المسح بدليل انه لو مسح بعض الجوانب دون البعض يجوز
بالاجماع وهنا لو اقتصر على المسح على باطن الخف لا يجوز بالاجماع دل على ان باطن الخف ليس بمحل المسح واذا
لم يكن محلا للمسح لا يسن المسح عليه وكذلك اذا مسح على العقب لا يجوز لان محل المسح المقدم دون المؤخر
ولو مسح على ما يلي الساق او على ما يلي مقدم ظاهر الخف يجوز ولو مسح على ما فوق الكعبين لا يجزيه والله اعلم
والخف الذي

يجوز المسح عليه ما يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه ويستر الكعبين وما تحتهما وستر ما فوق الكعبين
ليس بشرط لان ما فوق الكعبين زيادة في اطلاق اسم الخف عليه وان كان يرى من الكعب قدر اصبع او
اصبعين جاز له ان يمسح عليه وان ثلاثة اصابع فصاعدا لا يجوز نص عليه محمد رحمه الله في الزيادات رجل
عليه خفان لا ساق لهما جاز له ان يمسح عليهما اذا كان الكعب مستورا وان كان خرج منها شيء من مواضع
الوضوء نحو الكعب وغيره فان كان ما خرج مقدار ثلاثة اصابع من اصغر اصابع الرجل لا يجوز المسح عليهما
ومن هذه المسألة قال مشايخنا اذا لبس الكعب ولا يرى من كعبه الا اصبع او اصبعان جاز المسح عليه
لانه بمنزلة الخف الذي لا ساق له قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والصحيح من المذهب جواز المسح
على الخفاف المتخذة من اللبود التركية وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله روي عن ابي حنيفة انه لا
يجوز المسح على الخفاف المتخذة من اللبود قال مشايخنا كان ابو حنيفة لم يعرف صلابة هذا النوع
من الخف وصلاحيته لقطع السفر وتتابع المشي به اما لو عرف ذلك لافتى به لان مثل هذا الخف صالح
لقطع السفر وتتابع المشي به فكان كالخف المتخذ من الاديم وغيره واما المسح على الجوارب فلا يخلو
اما ان يكون الجوارب رقيقا غير منعل وفي هذا الوجه لا يجوز المسح بالاتفاق واما اذا كان ثخينا منعلا
وفي هذا الوجه يجوز المسح بالاتفاق لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه فكان بمعنى الخف والمراد
من الثخين ان يستمسك على الساق من غير ان يشد بشيء ولا يسقط واما اذا كان لا يستمسك ويسترخي
فهذا ليس بثخين ولا يجوز المسح عليه واما اذا كان ثخينا غير منعل وفي هذا الوجه لا يجوز المسح عند ابي حنيفة
قال بعضهم اذا كان في باطن الخف اديم وهو ما يلي كف القدم جاز المسح عليه وقال بعضهم لا يجوز المسح حتى يكون الاديم
على اصابع الرجل وظاهر القدمين وقال بعضهم لا يجوز المسح حتى يكون الاديم الى الساق ليكون ظاهر قدميه
وكعباه مستورا بالاديم فعلى قول هذا القائل لو كان المستور بالاديم ما دون الساق والساق جورب لا يجوز
المسح عند ابي حنيفة قال شمس الائمة الحلواني وسالت الشيخ الامام الاستاد عن تفسير الجورب المنعل
عند ابي حنيفة رحمه الله قال شمس الائمة هذا في شرح كتاب الصلوة الجوارب انواع منها ما يكون من مرعزي
وصوف ومنها ما يكون من غزل ومنها ما يكون من شعر ومنها ما يكون من جلد رقيق ومنها ما يكون من الكرباس
فالاول لا يجوز المسح عليه عندهم جميعا واما الثاني فان كان رقيقا لا يجوز المسح عليه بلا خلاف وان كان ثخينا
مستمسكا ويستر الكعب سترا لا يبدو للناظر كما هو جوارب اهل مرو فعلى قول ابي حنيفة لا يجوز المسح
عليه الا اذا كان منعلا او مبطنا وعلى قولهما يجوز واما الثالث ذكر في النوادر انه لا يجوز المسح عليه قالوا اذا
كان

كان منعلا مستمسكا يمشي معه فراسخ او فرسخ يجب ان يكون على الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه واما الرابع
فقد روي عن ابي حنيفة انه يجوز المسح عليه والمتاخرون قالوا الصحيح ان المسألة على الخلاف واما الخامس
فلا يجوز المسح عليه كيف ما كان وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرحه حكي ان ابا حنيفة
رحمه الله مسح على جوربيه في مرضه الذي مات فيه وقال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه قال
رحمه الله استدلوا به على رجوعه الى قولهما وكان شمس الائمة الحلواني يقول هذا الكلام يحتمل يحتمل
انه كان رجوعا الى قولهما ويحتمل ان لا يكون رجوعا ويكون اعتذارا اليهم اي انما اخذت بقول المخالف
للضرورة فلا يثبت الرجوع بالشك واما المسح على الجاروق فان كان يستر القدم والكعب فهو بمنزلة
الخف الذي لا ساق له وكل جواب ذكرناه ثمه فهو الجواب ههنا وان كان لا يستر الكعب والقدم
اكثر وبيس جاروق بوست في بردجيه برد عامة مشايخ برآمده كه لا يجوز المسح وجوز بعضهم ذلك
لان عوام الناس يسافرون به خصوصا في بلاد الشرق واما اذا كان الخف مشقوقا يعني بادي ظاهر
القدم مشقوق وقد هيأ لذلك الشق ازرارا فكان شدها او هيأ له خيطا او سيرا او كان
شدها شدا يستر قدمه وهو كغير المشقوق وان كان يستر بعضه دون بعض ذكر شمس
الائمة الحلواني رحمه الله ان ذلك بمنزلة الخرق في الخف وسياق الكلام في الخرق بعد هذا ان شاء
الله تعالى واذا لبس الجرموقين واراد ان يمسح عليهما فالمسألة على وجهين اما يلبسهما وحدهما او
يلبسهما فوق الخفين وكل مسألة على وجهين اما ان يكون الجرموق من كرباس او ما اشبه الكرباس
او من اديم او ما اشبه الاديم فان لبسهما وحدهما فان كان من كرباس او ما اشبه الكرباس لا يجوز
المسح عليهما لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه وان كان من اديم او ما اشبه الاديم يجوز
المسح عليهما لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليه وان لبسهما فوق الخفين فان كان من كرباس
او ما اشبه الكرباس لا يجوز المسح عليهما كما لو لبسهما على الانفراد الا ان يكونا رقيقين يصل البلل
الى ما تحتهما وان كانا من اديم او ما اشبه الاديم اجمعوا انه اذا لبسهما بعد ما احدث قبل ان
يمسح على الخفين او بعد ما احدث ومسح على الخفين انه لا يجوز المسح عليهما وان لبسهما قبل ان يحدث
جاز المسح عليهما عندنا وورد به الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روي عن المغيرة بن شعبة
انه مسح على الموق والموق هو الجرموق وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رضي الله عنه مسح على جرموقيه
وحاصل مذهب اصحابنا رحمهم الله انه متى لبس الجرموق على الخف قبل الحدث فالجرموق يصير بدلا
عن الرجل ولا يصير بدلا عن الخف فلو جاز المسح على الجرموق ادى الى ان يكون للبدل بدل وانه لا يجوز
وان مسح على جرموقيه ثم نزعهما اعاد المسح على خفيه فرق بين هذا وبينما اذا مسح على خف ذي طاقين
ثم نزع احد طاقيه فانه لا يلزمه اعادة المسح على الطاق الثاني وكذا اذا مسح على خفيه فقشر جلد
ظاهر الخفين ثم نزعه فانه لا يلزمه اعادة المسح وكذلك اذا كان الخف مشعرا كالخف الثاني فمسح
على ظاهر الشعر ثم حلق الشعر فانه لا يلزمه اعادة المسح والفرق ان الخف اذا كان ذا طاقين فكل
طاق متصل بالاخر غير مزايل عنه يصيران بحكم الاتصال كشيء واحد كالشعر من بشرة الوجه
اعتبرا شيئا واحدا بحكم الاتصال حتى كان المسح على شعر الراس كالمسح على البشرة فكذا ههنا
يحصل المسح على احد الطاقين كالمسح على الطاق الاخر فالممسوح لم يزل من حيث الحكم والاعتبار
فلم يجب اعادة المسح فاما الجرموق فغير متصل بالخف بل هو مزايل عنه فلا يجعل المسح على الجرموق
كالمسح على الخف فالممسوح زال حقيقة وحكما فيحل الحدث بالخف فيلزمه اعادة المسح كالواجد
في هذه الحالة واذا لبس الخفين فوق الخفين فالجواب فيه على التفصيل الذي ذكرنا فيما اذا لبس
الجرموقين واذا لبس الجرموقين فوق الخفين ثم نزع احدهما فان عليه ان يعيد المسح على الخف البادي
والجرموق الباقي هكذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر في بعض كتاب الصلوة انه يخلع الجرموق ويمسح على
الخفين وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر في غير رواية الاصول ووجه ذلك ان الحدث بالخف البادي
فيحل بالخف الاخر لان حلول الحدث لا يتجزى وجه ما ذكر في ظاهر الرواية ان الحدث انما حل

بالخف البادي لزوال المانع وهو الجرموق وهذا المعنى معدوم في الخف الاخر فلا يحل الحدث في الخف
الاخر والحدث يحل بالجرموق الذي على الخف الاخر فلا يلزمه اعادة المسح على الخف الاخر وانما الزمه المسح
على الجرموق الاخر لان المسح انتقض في حق الخف البادي فينتقض المسح في حق الجرموق الاخر لان انتقاض
المسح لا يتجزى فان قيل ما ذكرتم يشكل بما اذا نزع احد خفيه فان هناك يحل الحدث بالرجل الاخر
حتى يلزمه غسل الرجل مع ان المانع من حلول الحدث بالرجل الاخر قايم وهو الخف قلنا قضية القياس
فيما اذا نزع احد خفيه ان لا يحل الحدث بالرجل الاخر لقيام المانع به لكن سقط اعتبار القياس
ثمه لضرورة وهي ان لا يصير جامعا بين البدل والمبدل له وهذه الضرورة معدومة فيما نحن فيه
فبقي المانع معتبرا وهذه المسايل كلها دليل على ان من لبس الجرموق فوق الخف ومسح على الجرموق
ثم احدث ونزع الجرموق جاز له المسح على الخف واذا كان في الخف خرق فان كان يسيرا لا يمنع جواز
المسح وان كان كبيرا يمنع والقياس في الخرق اليسير ان يمنع جواز المسح ايضا لان الخف جعل مانعا
سراية الحدث الى الرجل لا رافعا حدثا حل بالرجل واذا كان بعض القدم مكشوفا فلا مانع في حق
ذلك البعض فيسري الحدث الى ذلك البعض ومن ضرورته سراية الحدث الى الكل لان الحدث
لا يتجزى الا انا استحسنا في اليسير لضرورة لان الخف قلما يخلو عن قليل خرق لانه وان كان جديدا
فاثار الدرز والاشافي فيه خرق ولهذا يدخله التراب فلا ضرورة في الكبير فبقي الكثير على اصل
القياس بعد هذا الكلام في معرفة الحد الفاصل بين اليسير والكثير فنقول اذا كان الخرق قدر
اصبع او اصبعين فهو يسير وان كان ثلثة اصابع فهو كثير وعلى رواية الزيادات اعتبر ثلاثة
اصابع من اصغر اصابع الرجل وعلى رواية الحسن عن ابي حنيفة اعتبر ثلاثة اصابع اليد ثم الخرق
الكبير انما يمنع جواز المسح اذا كان منفرجا يرى ما تحته فاما اذا كان لا يرى ما تحته بان كان الخف صلبا
الا انه اذا دخل فيه الاصابع يدخل فيه ثلاثة اصابع لا يمنع جواز المسح وان كان يبدو قدر ثلاثة اصابع
حالة المشي لا حالة وضع القدم على الارض يمنع جواز المسح لان الخف لبس للمشي فكان المعتبر حالة
المشي وهذا لان جواز المسح على الخفين بطريق الرخصة لدفع الحرج عن الناس فاما اذا كان الخرق
بحال لا يرى ما تحته حالة المشي فالناس يلبسون هذا الخف عادة لانه يمكن قطع السفر وتتابع
المشي به فلو امروا بالنزع وغسل الرجل لوقعوا في الحرج واذا كان بحال يرى ما تحته حالة المشي
فالناس يلبسون هذا الخف عادة لانه يمكن قطع السفر وتتابع المشي به فلو امروا بالنزع
وغسل الرجل لوقعوا في الحرج واذا كان بحال يرى ما تحته حالة المشي فالناس لا يلبسون مثل
هذا الخف في العادة لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي به فلو امروا بالنزع وغسل الرجل
لا يقعون في الحرج ثم اختلف مشايخنا في فصل انه اذا كان يبدو قدر ثلاثة انامل من اصابع
الرجل يمنع جواز المسح قال بعضهم يمنع واليه مال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقال بعضهم
لا يمنع ويشترط ان يبدو قدر ثلاثة اصابع بكمالها واليه مال شمس الايمة الحلواني وهو الاصح
ولو ظهر من الخرق الابهام وهي مقدار ثلاثة اصابع من غيرها جاز عليه المسح ويعتبر فيه نفس
الاصابع الصغير والكبير فيه على السواء قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله وسوى كان الخرق في
باطن الخف او ظاهره او في ناحية العقب فالحكم لا يختلف يعني اذا كان الخرق مقدار ثلاثة اصابع
من اي جانب لا يقعون في الحرج وذكر شمس الايمة الحلواني رضي الله عنه وشيخ الاسلام المعروف
بخواهرزاده انه اذا كان المكشوف من قبل العقب اكثر من المستور لا يجوز المسح عليه وان
كان اقل من المستور يجوز المسح والمروي عن ابي حنيفة في هذه الصورة انه يمسح حتى يبدو
اكثر من نصف العقب والجمع للخروق في خف واحد ولا يجمع في خفين بيانه اذا كان في احد الخفين خرق
قدر اصبع وفي الاخر قدر اصبعين جاز المسح عليهما ولو كان في خف واحد خرق واحد في مقدم الخف
وفي جانب العقب مثل ذلك لا يجوز المسح عليه فرق بين الخروق وبين النجاسة فان النجاسة تجمع في خفين
كما تجمع في خف واحد متى كان في موضعين وكذلك الخرق في موضع العورة تجمع والفرق ان في باب النجاسة

المانع

المانع غير النجاسة لانها تنافي الطهارة وكذلك في باب الطهارة المانع غير انكشاف العورة وبعدهم
ذلك وان كانت في مواضع متفرقة واما الخرق فما كان مانعا لعينه بل لكونه مانعا تتابع المشي به وهذا
انما يحصل اذا كان الخرق مقدار ثلثة اصابع في خف واحد لا في خفين وان كان الخرق على الساق لا يمنع
جواز المسح وان كان اكثر من ثلاثة اصابع لان الخرق على الساق لا يكون اعلى حالا من عدم الساق
ولو لم يكن للخف ساق وكان الكعب مستورا يجوز المسح عليه فههنا اولى

شرط جواز المسح على الخف ان يكون الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة

حتى انه لو غسل رجليه اولا ولبس الخفين ثم احدث لم يجزه المسح على الخف عندنا وقال الشافعي
الشرط ان يدخلهما في الخف بعد كمال الطهارة وثمرة الخلاف مع الشافعي لا يظهر في هذه المسئلة
لان عنده الترتيب في الوضوء شرط وقد عدم الترتيب ههنا وانما يظهر في مسئلة اخرى وهي
ما اذا توضا وغسل رجله اليمنى ولبس عليه الخف ثم غسل رجله اليسرى ولبس عليه الخف
ثم احدث وتوضا واراد المسح جاز له المسح عندنا وعلى قول الشافعي لا يجوز واعتبره بما اذا احدث
بعد اللبس ثم اكمل الطهارة فانه لا يجوز المنع هناك ونحن فرقنا بينهما اذا اكمل الطهارة قبل
الحدث وبينما اذا لم يكمل حتى احدث والفرق ان الخف جعل مانعا سراية الحدث الى الرجل لا رافعا
حدثا حل بالرجل فاذا اكمل الطهارة قبل الحدث كان الخف مانعا من كل وجه ولم يكن رافعا بوجه
الا ان الحدث قد ارتفع عن الرجلين حقيقة بغسلهما وحكما بغسل ما بقي ولهذا جاز اداء الصلاة
بتلك الطهارة لا يجوز فيكون الخف رافعا للحدث كان قايما فيه من وجه وانه لا يجوز فلهذا لا يمسح
والنية ليست بشرط لجواز المسح على الخفين حتى ان من قال لغيره علمني الوضوء والمسح على الخف
فتوضا ذلك الغير ومسح على الخفين وكان قصده التعليم جاز عندنا وهذا لان المنصوص عليه
المسح دون النية واشتراط النية يكون زيادة على النص وانه لا يجوز الا ترى انه لا يشترط النية
لجواز مسح الراس وانما لم يشترط لما قلنا وكذلك الترتيب ليس بشرط عندنا بيانه فيما ذكرنا انه
اذا غسل رجليه اولا ولبس الخفين ثم اكمل وضوءه ثم احدث ثم توضا جاز له المسح على الخفين
ويمسح من كل حدث اوجب الوضوء بعد اللبس واما الجنابة فلا يجوز المسح فيها لحديث صفوان
ابن عسال المرادي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا
ثلاثة ايام ولياليها الا من جنابة ولكن من بول او غايط او نوم ولان الجنابة الزمته غسل جميع البدن
بالنص ومنع الخف لا يتاتى في ذلك ولان جواز المسح لضرورة دفع المشقة وذلك في الحدث لتكرر
وقوعه في كل يوم عادة وعدم تكرر وقوع الجنابة في كل يوم عادة فامتنع الاستدلال ذكر الناطفي
في هدايته قال ابو يوسف في الامالي كل طهارة تنتقض بغير حدث فاذا انتقض بالحدث منع جواز
المسح على الخفين فكل طهارة لا ينتقض الحدث فاذا انتقض بالحدث الصغرى لا يمنع جواز المسح على
الخفين واشار الى الفرق فقال ما يبطل بغير حدث كان الحدث موجلا عند ابتداء لبسه ثم
يصادفه الحدث فطهارة كاملة ولا كذلك طهارة لا تنتقض الا بالحدث ولان ابتداء اللبس صادف
طهارة كاملة فكان الحدث طاريا على لبسه وتفسير هذا المسافر اذا لم يجد الماء تيمم ولبس خفيه ثم
احدث ووجد من الماء ما يكفيه للوضوء فان عليه ان يتوضا ويغسل قدميه ولا يجوز المسح على خفيه لان تيممه
قد بطل بوجود الماء فكان الحدث موجودا في رجليه لان التيمم لا يرفع الحدث ولهذا لو مسح خفيه ومن
جرح سايل وكذلك اذا توضا بنبيذ التمر ولبس الخفين ومسح على الخفين بنبيذ التمر ثم وجد الماء
نزع خفيه وتوضا به وغسل قدميه لانه لا يرفع الحدث وهو التراب واذا توضا بسور الحمار ولبس
خفيه ولم يتيمم حتى احدث فانه يتوضا بما بقي معه من سور الحمار ان كان طاهرا مطهرا فقد حصل اللبس
على طهارة كاملة فجاز شرط جواز المسح على الخفين وان كان نجسا او طاهرا غير طهور ففرضه في هذه
الحالة التيمم ولا حظ له من التيمم فينتقضا بسقوط غسل الرجلين فلهذا جاز المسح ولو توضا بنبيذ التمر
ولبس الخف ثم احدث ومعه نبيذ التمر فانه يتوضا وينزع خفيه ويغسل قدميه في قول ابي حنيفة ولا

يمسح على خفيه وفي سور الحمار روى انه يمسح على خفيه وبنبيذ التمر عنده مقدم على سور الحمار حتى قال
في سور الحمار يجمع بينه وبين التيمم ولم يقل بالجمع في نبيذ التمر والفرق ان الطهارة الحاصلة بنبيذ التمر
طهارة ناقصة وهذا ينتقض عند رؤيته الماء ليس بحدث ثم انه يصير محدثا بالحدث السابق الا
انه جوز اداء الصلوة بها عند انعدام الماء بالنص اما هي في نفسها طهارة ناقصة فكان اللبس
حاصلا على طهارة ناقصة فلا يجوز المسح واما سور الحمار انما يجوز التوضي به على تقدير انه طاهر مطهر
وعلى هذا التقدير هو وساير المياه سوا فكان اللبس حاصلا على طهارة كاملة
قال علماونا رحمهم الله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها والاصل
فيه ما روي عن علي رضي الله عنه ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلاثة ايام ولياليها وعن صفوان بن عسال المرادي انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن المسح على الخفين فقال للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها والمعنى ان المجوز للمسح الحرج
فاما المقيم نزع الخف في كل يوم وليلة عادة والحرج في ذلك فقدر في حقه بيوم وليلة وابتداء المدة يعتبر
من وقت الحدث عند علمائنا حتى ان من توضا في وقت الفجر وهو مقيم وصلى الفجر ثم طلعت الشمس ولبس
الخفين ثم زالت الشمس وصلى الظهر ثم احدث ثم دخل وقت العصر فتوضا ومسح على الخفين فغدا
مدة المسح باقيه الى الغد الى الساعة التي احدث فيها اليوم حتى جاز له ان يصلي الظهر من الغد
بالمسح ولا يجوز له ان يصلي العصر في الغد بالمسح وانما اعتبرنا ابتداء المدة من وقت الحدث لان وجوب
الطهارة باعتبار الحدث واستتار القدم بالخف مانع سراية الحدث الى القدم وانما يصير مانعا عند
الحدث واذا كان عمله يظهر عند الحدث يعتبر المدة وقت الحدث ضرورة قال في الاصل واذا انقضى
وقت المسح ولم يحدث في تلك الساعة فعليه نزع خفيه وغسل رجليه وليس عليه اعادة الوضوء وا
راد بقوله لم يحدث في تلك الساعة انه لم يحدث بعد الحدث الاول من وقت اللبس لانه لم يحدث اصلا
من وقت اللبس فانه لبس الخفين اذا استكمل يوما وليلة وهو على وضوء ولم يحدث اصلا لا يجب عليه
غسل القدمين بالاجماع لان انقضاء المدة انما يعتبر في حق ماسح الخفين لا في حق لابس الخفين
وهذا الرجل لابس الخفين وليس بماسح الخفين ولا يعتبر انقضاء المدة في حقه فاما اذا احدث
بعد لبس الخفين فتوضا ومسح على الخفين ثم استكمل يوما وليلة وهو على وضوء ولم يحدث حدثا اخر
يجب عليه نزع الخفين وغسل القدمين ولا يجب عليه تجديد الوضوء لان الخف جعل مانعا سرايه
الحدث الى الرجل ما دام مدة المسح باقيه فاذا انقضى مدة الحدث لم يبق المانع فيسري الحدث
السابق الى الرجل فصار كانه توضا واخر غسل الرجلين يجب عليه غسل الرجلين ولا يجب عليه تجديد
الوضوء كذا هاهنا علمنا ان المراد من المسئلة ما ذكرنا وان كان احدث في تلك الساعة نزع خفيه
وغسل رجليه واعاد الوضوء واذا استكمل المقيم مسح الاقامه ثم سافر نزع خفيه وغسل رجليه فان
لم يستكمل مسح الاقامه حتى سافر ان سافر قبل ان يحدث فانه يستكمل مدة مسح السفر بالاجماع لان
ابتداء المدة انعقد وهو مسافر لان ابتداء المدة من وقت الحدث فاما اذا مسح الخفين او لم يمسح وسافر
وكان ذلك قبل استكمال مسح الاقامة يستكمل مدة مسح المسافر عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله واذا
قدم المسافر مصره وكان ذلك بعد ما مسح يوما وليلة او اكثر نزع خفيه لانه صار مقيما ولا يلزمه
اعادة شي من تلك الصلوات وان كان قدومه بعد ما مسح اكثر من يوم وليلة لانه حين مسح كان
مسافرا وان قدم المصر قبل استكمال يوم وليلة يمسح مسح المقيمين بالاتفاق واذا انقضى مدة المسح
وهو مسافر ويخاف ذهاب الرجل من البرد ولو نزع خفيه جاز المسح لمكان العذر وان كان لا يخاف
ذهاب الرجل ينزع خفيه ويغسل رجليه واذا احدث الماسح في صلوته وانصرف ليتوضا وانقضى مدة
المسح قبل ان يتوضا فانه يغسل رجليه ويبني على صلوته اذا انقضى مدة المسح وهو في الصلوة ولم يجد
ماء فانه يمضي على صلوته لانه لا فايدة في قطع الصلوة لان حاجة الماسح بعد انقضاء مدة المسح الى غسل
الرجلين من التيمم فلهذا يمضي على صلوته ومن المشايخ من قال يفسد صلوته والاول اصح
واذا مسح على الخف وابتل من رجله قدر ثلثة اصابع او اقل لا يبطل مسحه ولو ابتل

جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح لانه ذكر عن ابي حنيفه ويجب غسل الرجل الاخرى ولو في
جرة الفقها وعن الفقيه ابي جعفر اذا اصاب الماء اكثر احدى رجليه ينتقض مسحه ويكون بمنزلة الغسل
وبه قال بعض المشايخ وقد حكى ايضا عن الفقيه هذا انه اجاب مرة على نحو ما ذكر في كتاب الحيرة و
بعض مشايخنا قالوا لا ينتقض المسح على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب انتقاض المسح واذا نزع خفيه بعد المسح او احدهما غسل رجليه
فقط وقد ذكر هذه المسئلة فيما تقدم واذا بدا للماسح ان يخلع خفيه ونزع القدم من الخف غير انه في
الساق فقد انتقض مسحه وهذا قول علمائنا الثلاثه رحمهم الله ووجه ذلك ان موضع المسح فارق
مكانه فكانه ظهر رجله وهذا لان ساق الخف غير معتبر حتى لو لبس خفا لا ساق له جاز له المسح
اذا كان الكعب مستورا فيكون الرجل في الساق وظهوره في الحكم سواء هذا اذا نزع كل القدم الى
الساق فاما اذا نزع بعض القدم عن مكانه ذكر الفقيه ابو محمد الخوسيني عن ابي حنيفة رحمه الله في الاملا
انه اذا زال عقب الرجل عن عقب الخف وزال اكثر عقب الرجل عن عقب الخف انتقض المسح و
وجب غسل الرجل وهو رواية عن ابي يوسف لان اللبس وقع للمشي المعتاد وقد تعذر المشي اذا
خرج اكثر العقب عن موضعه فصار وجود هذا اللبس والعدم بمنزلة فيبطل المسح ضرورة وعن
ابي يوسف في رواية اخرى اذا نزع من ظهر القدم قدر ثلثة اصابع انتقض مسحه وعن محمد انه
اذا بقي من ظهر القدم في موضع المسح قدر ثلثة اصابع لا ينتقض مسحه وذكر شمس الايمة السرخسي
هذه الجملة في شرحه وذكر شمس الايمة الحلواني هذه الجملة في شرحه وقال ذكر في بعض الروايات
انه اذا كان بحيث يمكنه المشي ينتقض مسحه وذكر في بعض الروايات اذا خرج اكثر ما يفترض غسله
ينتقض مسحه وما لا فلا وفي بعض الروايات ان بقي في موضع قرار القدم مقدار ثلثة اصابع لا
ينتقض المسح قال واكثر المشايخ على هذا وهو المروي عن محمد على نحو ما ذكره شمس الايمة السرخسي
وفي كتاب الصلوة لابي عبد الله الزعفراني رحمه الله رجل اعرج يمشي على صدور قدميه وقد
ارتفع قدميه عن موضع عقب الخف او كان لا عقب للخف وصدور قدميه في الخف او رجل صحيح اخرج
عقبه من عقب الخف الا ان مقدم قدمه في الخف في موضع المسح له ان يمسح ما لم يخرج صدر قدميه من
الخف الى الساق وفي بعض المواضع اذا كان صدر القدم في موضعه والعقب يخرج ويدخل لا ينقض
مسحه ولو كان الخف واسعا اذا رفع القدم يرتفع القدم حتى يخرج العقب واذا وضع القدم عاد
العقب الى موضعها لا ينتقض مسحه ذكر ابو علي الدقاق صاحب كتاب الحيض رجل لبس خفين ولبس
فوقهما جرموقين واسعين يتصل من الجرموق على الخف مقدار ثلاثه اصابع فمسح على تلك الفصلة و
قدم قدم رجله الى تلك الفصلة ومسح عليه ثم زال رجله عن ذلك الموضع اعاد المسح المراة
في المسح على الخفين بمنزلة الرجل لاستوايهما في المعنى المجوز للمسح واذا استحيضت المراة ولبست
خفيها بعد ما توضات ثم احدثت في الوقت حدثا اخر حتى انتقضت طهارتها الا عرف فتوضات وارادت
ان تمسح على خفيها فهذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان كان الدم سايلا وقت الوضوء او كان منقطعا
وقت الوضوء واللبس او كان سايلا وقت الوضوء ومنقطعا وقت اللبس او كان منقطعا وقت الوضوء
سايلا وقت اللبس وفي الوجوه كلها لها ان تمسح على خفيها لان طهارتها ما دام الوقت باقيا الطهارة
معتبرة يجوز اداء الصلوة بها فكان اللبس حاصلا على طهارة معتبرة يجوز اداء الصلاة بها فكان اللبس
حاصلا على طهارة معتبرة ولو لم تحدث حدثا اخر ولكن خرج الوقت حتى انتقضت طهارتها بخروج الوقت
فتوضات وارادت ان تمسح على خفيها ففيما اذا كان الدم منقطعا وقت الوضوء واللبس لها ان تمسح
وفيما عدا ذلك من الوجوه ليس لها ان تمسح عند علمائنا الثلاثة وعند زفر لها ان تمسح وجه قول زفر
ان اللبس حصل على طهارة معتبرة لان طهارة المستحاضة طهارة معتبرة حتى يبني عليها جواز الصلوة
وما وجد من السيلان اسقط الشرع اعتباره والحقه بالعدم فيجوز لها ان تمسح كما لو كان الدم منقطعا

وقت الوضوء واللبس جميعا فوجه قول علمائنا الثلاثة ان طهارة المستحاضة متى انتقضت بخروج الوقت
يستند الانتقاض ويظهر الاستناد في حق القايم من الاحكام على ما عرف وجواز حكم قايم فيظهر الاستناد
في حقه ويظهر ان اللبس حصل مع الحدث في حق هذا الحكم خلاف ما اذا كان الدم منقطعا وقت اللبس
والوضوء لان هناك وان استند الانتقاض الا انه انما يستند الى سيلان متاخر عن اللبس فلا يظهر ان
اللبس حصل مع الحدث فان قيل لو استند الانتقاض بخروج الوقت يجب ان يقال اذا شرعت في التطوع
ثم خرج الوقت ان لا يجب عليها القضا لانه ظهر ان الشروع حصل مع الحدث قلنا هذا ليس بطهور
من كل وجه هو طهور من وجه اقتصار من وجه لان انتقاض الطهارة بحكم الحدث والحدث يحكم وصله
في تلك الحالة فهذا يقتضي صيرورتها محدثة من تلك الحالة الا ان صيرورتها محدثة متعلقة بخروج
الوقت وخروج الوقت وجد الان فهذا يقتضي صيرورتها محدثة مقصورا على الحال فجعلناه طهورا
من وجه اقتصارا من وجه ولو كان طهورا من كل وجه لا يجوز لها المسح ولا يجب عليها القضا ولو كان
ذلك اقتصارا من كل وجه يجوز لها المسح ويجب عليها القضا فاذا كان طهورا من وجه اقتصارا من وجه
قلنا لا يجوز لها المسح ويجب عليها القضا اخذا بالاحتياط في كل فصل وصاحب الجرح السايل في حق
هذه الاحكام بمنزلة المستحاضة لانه بمعناها قال محمد رحمه الله في الزيادات رجل
قطعت احدى رجليه وبقي من موضع الوضوء مقدار ثلاثة اصابع او اكثر او اقل حتى بقي شيء
منها من موضع الوضوء فتوضا وغسل ذلك الرجل والرجل الصحيحة ولبس الخف على الرجل الصحيح
ثم احدث فتوضا لا يجوز له ان يمسح على الرجل الصحيحة لانه اذا بقي من الرجل المقطوعة شيء من
موضع الوضوء وجب غسله فيجب غسل الرجل الصحيحة كيلا يؤدي الى الجمع بين البدل
والمبدل في وظيفة واحدة وان لبس الخفين فان كان ما بقي من الرجل المقطوعة اقل من مقدار
ثلاثة اصابع لا يجوز المسح على الخفين لان محل المسح قدر ثلاثة اصابع ولم يبق من الرجل المقطوعة
قدر ثلاثة اصابع فلم يجز المسح عليه بل وجب عليه غسله فوجب غسل الرجل الصحيحة لما ذكرنا وهذا
الخلاف ما اذا لبس الخفين وظهر من احدهما اقل من مقدار ثلاثة اصابع من موضع الوضوء ثم احدث فانه
يتوضا ويمسح على خفيه لان هناك ليس يلزمه غسل ما ظهر من احدى الرجلين فلا يلزمه غسل الباقي
فلا يلزمه غسل الباقي الرجل الاخرى اما ههنا لزمه غسل ما بقي من الرجل المقطوعة ولزمه غسل الرجل
الصحيحة وان كان الباقي من الرجل المقطوعة مقدار ثلاثة اصابع فان لم يكن الباقي من ظهر القدم
لا يجوز المسح عليه بل وجب غسله فيجب غسل الرجل الصحيحة فاما اذا كان الباقي من ظاهر
القدم جاز المسح عليه فيجوز المسح على الرجل الصحيحة ايضا هكذا ذكر المسئلة في الزيادات
وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله اذا كان الباقي مقدار ثلاثة اصابع من جانب الاصابع •
جاز المسح وان لم يبق من جانب الاصابع شيء وانما بقي مما يلي العقب مقدار ثلاثة اصابع او اقل
او اكثر لم يجز المسح وهو الصحيح لان محل المسح ظاهر القدم من جانب الاصابع وقد مر هذا في
اول هذا الفصل رجل قطعت احدى رجليه من الكعب او من نصف الكعب وبرا ولبس
الخف على الرجل الصحيحة لم يجز له ان يمسح عليها الا على قول زفر لان عنده الكعب لا يدخل
في الغسل وعندنا الكعب يدخل في الغسل فاذا بقي اطراف الكعب يجب غسل الرجل الاخرى ..
وان قطعت احدى رجليه فوق الكعب جاز له المسح على الاخرى لانه لم يبق شيء من هذا المفصل
من موضع الوضوء فكانها ذاهبة اصلا وفي نوادر بشر عن ابي يوسف في مقطوع الرجل من الكعب
عليه ان يمسح موضع القطع وان كان عليه خفان جاز له ان يمسح عليهما قال محمد رحمه الله
في الزيادات رجل باحدى رجليه علة لا يستطيع غسلها ولكن يستطيع ان يمسح على الخرق التي
عليها فانه يتوضى ويمسح على الخرق التي عليها ويغسل الرجل الصحيحة فاذا توضا وغسل الرجل
الصحيحة ولبس الخف عليها ومسح على الخرق التي على الرجل الاخرى الا انه لم يستطع ان يلبس الخف
عليها ثم احدث فتوضا لا يجوز له المسح على الخف الذي لبسه على الرجل الصحيحة لانه لو مسح على الخف

مسح

مسح على الجبيرة والمسح على الجبيرة غسل ما تحتها فيجتمع له البدل والمبدل في وظيفة واحدة وذلك لا يجوز
وعلى قياس ما قيل لابي حنيفة ان من ترك المسح على الجباير والمسح لا يضره انه يجزيه عنده لما تبين
ينبغي ان يجوز ههنا المسح على الخف لان المسح على الجباير عنده ليس بفرض لما تبين وسقط وظيفة
هذه الرجل المجروحة اصلا فكانها ذهبت اصلا وهناك جاز المسح على الخف في الرجل اذ لا يؤدي
الى الجمع بين البدل والمبدل في وظيفة واحدة كذا ههنا وان كان حين غسل الرجل الصحيحة
ومسح المجروحة لبس الخفين ثم احدث جاز المسح على الخفين لان المسح على الجباير بمنزلة غسل ما تحتها
فصار كانه لبس الخفين بعد غسل الرجلين وهناك يجوز المسح لانه لو مسح على الخفين فلا يؤدي الى
الجمع بين البدل والمبدل فان في وظيفة كذا ههنا فقد جوز المسح على الخف الذي يلبسه على
الرجل المجروحة وان كان ما تحته ممسوحا واذا كان يغسل ما تحتها صار في الحكم لابسا الخفين بعد
غسل القدمين فلو جوزنا المسح على الخفين كان المسح بدلا عن الغسل لا عن المسح فلا يؤدي الى
ان يكون للبدل بدلا من جنسه فاما المسح على الخف ليس كالغسل لما تحته بدليل عكس هذه
الاحكام بل هو بدل عن الغسل فلو جاز المسح على الجرموق صار للبدل بدلا اخر من جنسه وانه
لا يجوز وان كانت الجراحة بحالة لا يقدر المسح عليها ولا على ربط الخرق والجباير فغسل الرجل •
الصحيحة ولبس الخف عليها ثم احدث وتوضا جاز المسح على الخف في الرجل الصحيحة لان الجراحة
اذا كانت بهذه الصفة لا يلزمه في الرجل المجروحة لا فرض الغسل ولا فرض المسح فجعلت
كالذاهبة وصار كان له رجل واحدة وهي الصحيحة لا غير فيمسح عليها اذ المسح لا يؤدي الى الجمع
بين البدل والمبدل وفي نوادر الصلوة لابي سليمان عن محمد رجل انكسر يده وهو على وضوء
فربط الجباير عليها ولبس خفيه ثم احدث وتوضا ومسح على الخفين والجباير ثم برات اليد
قال يغسل موضع الجباير ويصلي ولو كان على غير وضوء حين انكسرت يده فربط الجباير عليه
ثم توضا ولبس خفيه ثم احدث وتوضا ومسح على الخفين والجباير ثم برات اليد قال ينزع •
خفيه قال الحاكم ابو الفضل وجدت في بعض الامالي عن ابي يوسف رحمه الله ومن احدث وعلى
بعض مواضع وضوئه جباير فتوضا ومسح عليها ثم لبس الخف ثم برا فعليه ان يغسل قدميه
قال ولو انه لم يحدث بعد لبس الخفين حتى برئ الجرح والقى الجباير وغسل مواضعها ثم احدث
فانه يتوضا ويمسح على الخفين وفي المنتقى عن ابي يوسف اذا مسح على جباير احدى رجليه وغسل
الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فانه ينزع الخف الذي على الرجل الذي عليه الجباير ويمسح على
الجباير وعلى الخف الاخر رجل باحدى رجليه بثرة فغسل رجله
ولبس الخف عليها ثم احدث ومسح على الخفين وصلى صلوات فلما نزع الخف وجد البثرة قد
انشقت وسال منها الدم وبطل مسحه وهو لا يعلم متى انشقت حكي عن الشيخ الامام
ابي بكر محمد بن الفضل انه قال ينظر ان كان راس الجرح يبيس وكان الرجل لبس الخف عند طلوع
الفجر ونزعه بعد العشا فانه لا يعيد الفجر ويعيد ما بعدها من الصلوات وان نزع الخف
وراس الجراحة مبتل بالدم لا يعيد شيا من الصلوات ذكر شمس الايمة الحلواني في صلاة المستغفري
اذا كان الرجل مقطوع الاصابع وبعض خفه خالي عن القدم فمسح عليه ينظر ان وقع المسح على المفروض
ثلاثة اصابع جاز وما لا فلا وكذلك اذا كان الخف واسعا بعضه خالي عن القدم ويوم الماسح الغاسل
لانه صاحب بدل صحيح والبدل الصحيح حكم عند العجز عن الاصل حكم الاصل
قال الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية ذكر في كتاب
الصلوة ان من ترك المسح على الجباير وذلك لا يضره اجزاه ولم يبين القايل قال وسمعت ابا بكر محمد
بن عبد الله يقول ذلك وقال الحسن قول ابي حنيفة قال ابو حنيفة اذا مسح على العصابة فعليه ان
يمسح على موضع الجرح وعلى جميع العصابة صغيرا كان الجرح او كبيرا او على الاكثر منها فقد اوجب المسح
فصار عن ابي حنيفة روايتان قال الفقيه ابو جعفر والله اعلم ابتهما الاولى واينهما الاخرى قال الشيخ

الامام الزاهد ابو حفص السفكردري رحمه الله في مختصر غريب الرواية ليس في روايتنا ما حكاه الفقيه
ابو جعفر في كتاب الصلوة وانما الذي في رواياتنا قال ابو يوسف ومحمد اذا ترك المسح على الجباير وذلك
لا يضره لا يجزيه فلعل ما ذكر الفقيه ابو جعفر في روايتهم وفي باب الوضوء والغسل من الاصول اذا اغتسل
من الجنابة فمسح بالماء على الجباير التي على يد بدا اولم يمسح لانه يخاف على نفسه وان مسح يجزيه ذكره مطلقا
من غير ان يضيفه الى نفسه ثم ذكر قول ابي يوسف ومحمد كما حكاه الامام الشيخ الزاهد ابو حفص انه
اذا ترك المسح على الجباير ولكن لا يضره لا يجزيه وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله في مختلف الرواية اختلاف
المتاخرون في قول ابي حنيفة قال بعضهم قوله المخالف قول ابي يوسف ومحمد لانهما قالا لا يجزيهم
جواز الترك فيمن لا يضره المسح وابو حنيفة رحمه الله قال يجوز الترك فيمن يضره ذلك وبعضهم
حققوا الخلاف فيما اذا ترك المسح والمسح لا يضره فقالوا على قول ابي حنيفة يجزيه وعلى قولهما لا
يجزيه وفي شرح الطحاوي ان المسح على الجبيرة ليس بفرض عند ابي حنيفة وفي تجريد القدوري
ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان المسح على الجبيرة ليس بفرض وان كان لا يضره المسح وكان
القاضي الامام ابو الحسين بن الخضر النسفي رحمه الله يقول المسح على الجباير انما يجوز اذا
كان لا يقدر على المسح على القرحة كما لو كان لا يقدر على غسلها بان كان يضرها الماء اما اذا كان
يقدر على المسح على القرحة فلا يجوز المسح على الجباير كما لو كان يقدر على غسلها فلم يغسلها وكان
يقول ينبغي ان يحفظ هذا فان الناس عنها غافلون واذا كان باصبعه قرحة ادخل المرارة في
اصبعه والمرارة تجاوز موضع القرحة فمسح عليها جاز وهل يكره ادخال المرارة في اصبعه لا
جل الاستشفاء لا شك انه اذا لم يكن فيه شيء من بول الشاة انه لا يكره وان كان فيه شيء من
بول الشاة يكره هكذا روي عن محمد رحمه الله ويجب ان يكون قول ابي يوسف في هذا كقول
محمد لان عندهما يجوز شرب بول الشاة للتداوي فيجوز الاستشفاء وعلى قول ابي حنيفة
يكره لان على قوله لا يجوز شربه للتداوي فيكره الاستشفاء به وكذلك اذا كان على بعض اعضايه
جراحة فجعل عليها الجباير والجباير يزيد على موضع الجراحة فمسح عليها جاز وكذلك المفتصد
وكان القاضي الامام ابو علي النسفي لا يجيز المسح على عصابة المفتصد وانما يجيز على خرقة
المفتصد لا غير وذكر القاضي علاء الدين محمود الغني في شرح مختلف الروايات في حق المفتصد
ان كان في موضع يمكنه الشد بنفسه من غير اعانة احد لا يجوز المسح على العصابة وان كان في موضع
يحتاج الى العون يجوز المسح على العصابة وان كان غسل ما تحتها يضر بالجراحة يجوز المسح على العصابة
وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله اذا حل العصابة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة
يجوز المسح على العصابة وما لا فلا قال رحمه الله وكذلك الحكم في كل خرقة جاوزت موضع القرحة واما الخرق
التي يبقى من اليد بين العقدين فقد اختلف المشايخ فيها بعضهم قالوا يجب غسلها لانها بادية وبعضهم
قالوا لا يجب غسلها ويكفي المسح لانه لو امره بالغسل ربما يبتل جميع العصابة وينفذ البلة الى موضع
الفصد فيتضرر واذا مسح على الجبيرة او على عصابة المفتصد هل يشترط الاستيعاب فقد اختلف
المشايخ فيه بعضهم شرطوا الاستيعاب وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهكذا ذكر القاضي
الامام الكبير ابو زيد رحمه الله في الاسرار وبعضهم لم يشترطوا ذلك لانه عسى يودي الى افساد
الجراحة ولكن اذا مسح على اكثر العصابة يجوز وان مسح على النصف فما دونه لا يجوز وبه كان يقول
شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده وهل يشترط تكرار المسح اختلفوا فيه ايضا وقال
بعضهم يشترط الى الثلاث لانه لو كان باديا يغسل ثلثا فكذا يمسح عليه ثلثا الا ان تكون
الجراحة في الراس فلا يشترط التكرار ايضا ومنهم من قال لا يشترط ويكتفي بالمسح مرة واحدة
وهو الصحيح واذا انكسر عضو من اعضايه وهو محدث فشد عليه العصابة ثم توضا ومسح
على العصابة جاز لان المسح على العصابة بمنزلة غسل ما تحتها ولو غسل ما تحت العصابة ثم
عصب عليها ثم لبس انه يجوز كذا ههنا وهذا بخلاف المسح على الخفين فان اللبس اذا حصل

مع الحدث لا يجوز المسح على الخف فالمسح على الجباير يخالف المسح على الخف في حق احكام من جملتها هذه
ومن جملتها ان المسح على الخفين ينتقض بمضي مدة المسح والمسح على الجباير لا ينتقض الا بالحدث
كالغسل ومن جملتها ان مسح الخف اذا نزع احد خفيه يلزمه غسل الرجلين واذا سقطت الجباير
لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا وان سقطت عن برء يجب غسل ذلك الموضع وفي المنتقى الحسن
بن زياد عن ابي حنيفة اذا مسح على الجباير ثم نزعها ثم اعادها كان عليه ان يعيد المسح عليها
وان لم يعد اجزاه لان المسح على الاولى بمنزلة الغسل لما تحتها وفيه عن ابي يوسف رجل به
جرح يضره امساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال المسح على العصابة
الباقية بمنزلة الجرموقين والخف يجزيه حتى يمسح وفي الاصل اذا انكسر ظفره فجعل عليه الدواء او
العلك وتوضا وقد امر ان لا ينزع عنه يجزيه وان لم يخلص اليه الماء ولم يشترط المسح ولا امرار الماء
على الدواء والعلك من غير ذكر خلاف وذكر شمس الايمة الحلواني وشرط امرار الماء على العلك
قال ويكفيه المسح وذكر رحمه الله ايضا اذا القى علقة على بعض اعضايه فسقطت العلقة فجعل
الجباير في موضع العلقة ولا يمكنه الغسل ولا امرار الماء يلزمه المسح وان عجز عن المسح ايضا
يسقط فرض الغسل والمسح جميعا فيغسل ما حول ذلك الموضع وما لا فلا وذكر رحمه الله ايضا
اذا كان في اعضايه شقاق وقد عجز عن غسله سقط عنه فرض الغسل ولزمه امرار الماء فان
عجز عن امرار الماء يكفيه المسح فان عجز عن المسح ايضا سقط ايضا فرض الغسل والمسح فيغسل
ما حول ذلك الموضع قال واذا كان الشقاق في يده ولا يمكنه استعمال الماء وقد عجز عن الوضوء
يستعين بغيره حتى يوضيه فان لم يستعن وتيمم وصلى جازت صلوته عند ابي حنيفة خلافا
لهما واذا كان الشقاق في رجله فجعل فيه الدواء او الشحم او العلك ولا يمكنه ايصال الماء الى قعره
يومر بامرار الماء فوق الدواء ولا يكلف ايصال الماء الى قعره يومر بامرار الماء فوق الدواء ولا يكلف
ايصال الماء الى قعره ولا يكفيه المسح واذا توضا وامر الماء على الدواء ثم سقط الدواء ان سقط عن
برء يفترض غسل ذلك الموضع وما لا فلا كما في المسح على الجباير

نقول الاعيان

هذا الفصل يشتمل على نوعين
النجسة نوعان مايع وغير مايع وكل نوع على قسمين نجس باعتبار نفسه ونجس باعتبار غيره
وسنذكر بعضها ههنا وبعضها في كتاب الصلوة وقال القدوري في كتابه كل ما يخرج من بدن الانسان
مما يوجب الوضوء او الغسل فهو نجس كالغايط والبول والدم والمني وغير ذلك وقال الشافعي المني
طاهر لحديث عايشة رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يصلي والمراد حالة الصلاة كما يقال فلان دخل الدار وهو راكب ولانه اصل الادمي يجب ان يكون
طاهرا كرامة له ولهذا اكتفي بالفرك ولنا قوله عليه الصلوة والسلام في حديث عمار ابن ياسر انما يغسل
الثوب من خمسة من البول والغايط والمني والقيء والدم فهو دليل على نجاسته الا انه اكتفي فيه
بالفرك لما انه شيء لزج لا يتداخل اجزاء الثوب كثيرا وانما يصيب ظاهره وذلك يزول بالفرك
لا يبقى منه الا شيء قليل وانه عفو ولمكان الحرج فان اصابة المني الثياب انما يكون باعتبار
ان الجماع غالبا انما يكون في الثياب ويتعذر صيانة الثياب عنها فلو كلف الغسل عند كل
اصابة يودي الى الحرج فسقط اعتباره واقيم الفرك مقامه والارواث والاخثاء كلها نجسة
وقال زفر ومالك كلها طاهرة وحجتهما ان الارواث وقود اهل الحرمين فانهم يطبخون ويخبزون
به ولو كان نجسا لما انتفعوا به وروي ان السلف من الصحابة كانوا اذا نزلوا منازل اسفارهم
يترامون بالابعار ويتلاعبون بها ولو كان نجسا لما استعملوها ولنا حديث ابن مسعود
قال طلب مني رسول الله عليه الصلوة والسلام احجار الاستنجاء ليلة الجن فاتيته بحجرين وروثة
فاخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال انها ركس اي نجس وروي المعلى عن محمد انه قال الروث

لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا قبل هذا الخرء قوله رجع هذا القول حين جاء الخليفة
الى الري ورأى اسواقهم وسككهم مملوءة من الارواث فرجع الى هذا القول لدفع البلوى قال
مشايخنا على قياس هذه الرواية طين بخارا لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا لان
التراب مخلوط بالعذرات دفعا للبلوى وكان الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني لا يعتمد على
هذه الرواية وكان البلوى انما يكون في النعال والنعال مما يمكن خلعها وقد اعتاد الناس خلع
النعل وليس فيه كثير ضرورة والصلوة بغير النعل احمد فالكثير الفاحش فيه يمنع جواز
الصلوة وقد ذكرنا خرء ما يوكل لحمه من الطيور كالحمامة والعصفور والبط في مسايل الاباب
واما ذرق ما لا يوكل لحمه نحو سباع الطير كالصقر والبازي وغيرهما من الحداة واشباهها فهو
طاهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هو نجس نوجه قول محمد وهو الفرق له بين خرء
هذه الطيور وبين خرء العصفور والحمامة ان هذه الطيور لا تخالط الناس فيمكن التحرز
عن خرئها بخلاف الحمامة والعصفور لانها تخالطه فلا يمكن التحرز عن خرئها ولهما ان هذه
الحيوانات تذرق من الهواء وفي التحرز عنها بخالطنا حرج فان مما لا يوكل مما يخالطنا كالحداة
ومنها لا يخالط الناس فيحتاج الى التامل في كل طاير وفيه حرج على ان ما قال من المعنى لا يتاتى
في الصقر والبازي والشاهين فان الناس يخالطونهم اكثر مما يخالطون الحمام والعصفور وا
لابوال كلها نجسة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بول ما يوكل لحمه طاهر وحجته في ذلك
حديث العرنيين فانه روي ان قوما من عرينة جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
فاستوخموها فانتفخت بطونهم واصفرت الوانهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
يخرجوا الى ابل الصدقات فيشربوا من ابوالها وقد امرهم بشرب الابوال ولو كانت نجسة
لما امرهم بذلك مع قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل في نجس شفاء واذا ثبت انه طاهر
فاذا اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلوة فيه وان فحش واذا وقع في الماء القليل لا يمنع التوضي
به الا ان يغلب على الماء لا يجوز التوضي به لا لانه نجس ولكن لانه شيء اخر الا ترى انه لو وقع
اللبن في الماء القليل واللبن غالب لا يجوز التوضي به وانما لا يجوز لانه صار شيئا اخر لا لنجاسة
اللبن كذا هنا ولهما ما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
هو البول فان عامة عذاب القبر منه ولان بول الادمي نجس مع انه اطهر الحيوانات فبول
هذه الحيوانات اولى واما حديث العرنيين فالتمسك بها لا يصح لانه روي عن انس بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف من طريق الوحي ان شفاءهم فيه ويحل تناول النجس
اذا علم الشفاء به الا ترى ان من اضطر الى ميتة بان اصابه جوع مفرط يخاف منه الهلاك ولم
يجد الا ميتة يباح له التناول لعلمه انه يزول به الجوع والجوع داء وكذلك اذا اضطر الى خمر بان
اصابه عطش مفرط ولم يجد الا الخمر اجاز له الشرب منها بقدر ما يزيل به العطش لعلمه انه يزول
به العطش والعطش داء ويحتمل انه كان مباحا في الابتداء ثم انتسخ اباحته بقوله عليه السلام
استنزهوا البول ثم ان ابا حنيفة وابا يوسف اختلفوا فيما بينهما قال ابو حنيفة لا يجوز شربه
للتداوي ولغيره وقال ابو يوسف يجوز شربه للتداوي ولا يجوز شربه لغيره قال ابو يوسف قال
القياس ما قاله ابو حنيفة ولكن تركنا القياس بالاثر والاثر اباح شربه للتداوي فبقي الشرب
لغير التداوي على اصل القياس وبول الهرة نجس لو اصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم منع جواز
الصلوة هو الظاهر من المذهب وحكي عن محمد بن سلام انه يقول لو ابتليت به لغسلته ولكن لا
امر غيري باعادة الصلوة واما بول الفارة اذا وقع في الماء يفسد الماء حتى لا يجوز التوضي به بخلاف
سورها والقياس ان يكون سورها نجسا لان لعابه نجس لنجاسة لحمه لكن اسقطنا النجاسة في
اللعاب لمكان الضرورة فانها تقصد الماء للشرب وصون الاواني عنها غير ممكن اما الضرورة في البول

لانها

لانها لا تقصد الماء ليبول فيه فيحكم بنجاسته واما بول الفارة اذا اصاب الثوب فقد قال مشايخنا ينجس
الثوب وقاسه على الماء وقال بعضهم لا ينجسه وفرق بين الثوب والماء والفرق ان صيانة الثوب في
الغالب يكون في الثياب بان تلف البعض في البعض ومتى يبنى على هذا الوجه وبال على الثوب الاعلى
يصل الى ما تحته فيتنجس فصيانة الثياب عن بول الفارة غير ممكن فصار البول معفوا عنه في الثياب
اما الماء فصيانته في الاواني ممكن وفي الاواني مما يخمر وبعد التخمير تقع الصيانة للماء لا محالة فلم يكن الى البول معفوا
عنه في الماء وعن محمد انه قال ولا ارى ببول الفارة باسا وذهب في ذلك الى ان البلوى في بولها ظاهر ولو
وجد الجنب في الثوب لا يستيقن فالتنزه اولى وان صلى فيه لم اقل بانه لم يجزيه وبعض مشايخنا قالوا
لا ينجسه الا ان هذا القائل يجعل اثر البلوى في التخفيف لا في سلب اصل النجاسة وقال الحسن
بن زياد رحمه الله لو ان بعرة من بعر الفارة وقعت في قر حنطة وطحنت لم يجز اكلها ولو وقعت
في الدهن فسدت وقال محمد بن مقاتل لا يفسد وعن الشيخ الامام ابي عبد الله بن الفضل الخيزاخزي
رحمه الله انه قال وقعت لي هذه المسئلة فسالت ابا اسحاق الصفار فقال لو كان لي لشربته انا لم
اشرب ولكن بعت وليس بول الخفاش وخرؤه بشيء لانه لا يستطاع الامتناع عنه وليس دم
البقة والبراغيث بشيء وان كثر لانه ليس بدم واما دم الحلم والاوزاغ فينجس لانه دم مسفوح
والاحتراز عنه ممكن فاذا اصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم يمنع جواز الصلوة في فتاوى ابي
الليث الدم الذي يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره متحركا فيه فهو طاهر لان الكبد دم جامد
وكذلك اللحم المهزول اذا قطع فالدم الذي فيه ليس بنجس هكذا حكي عن الفقيه ابي بكر
وكان الصدر الشهيد رحمه الله يزيف هذا القول ويقول ان يكن هذا دما فقد جاوز
الدم والسمن محل نجاسة المجاور وفي الطعن كلام وفي فتاوي ابي الليث في موضع اخر
ذكر مسئلة اللحم مطلقا ولم يقيدها بالمهزول ورايت في موضع اخر الحاوي اذا اشق وخرج
منها دم ليس سائل فليس بشيء وكذلك الدم الذي في القلب ليس بشيء ذكر المسئلة مطلقة
من غير فصل بين دم ودم وفي عيون المسايل الدم الملتزق باللحم ان كان ملتزقا من الدم
السايل بعد ما سال كان نجسا وان لم يكن ملتزقا من الدم السايل لم يكن نجسا وروى المعلى
عن ابن يونس ان غسالة الدم اذا اصاب الثوب لم تجز الصلوة فيه وان صب في بئر يفسد الماء
يريد به الدم الذي بقي في اللحم ملتزقا به ولو طبخ اللحم وفي القدر ابي صفرة او حمرة فلا باس به
وروى الاثر في عين هذه الصلوة عن عائشة رضي الله عنها وعن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه
الله انه انما حرم الدم المسفوح وهو السايل فاما ان يكون في اللحم ملتزقا به فلا باس وعن ابي
يوسف يفسد برواية ابن سماعة انما الدم المسفوح الذي يسكن في العروق واذا اخرجت
سالت فهذه الروايات يبين لنا ان في الطعن في مسئلة اللحم المهزول كلاما وفي الجامع الاصغر
عن ابي حفص الكبير ان الطعن اذا جعل فيه السرقين وطين به شيء ويبس فلا باس
بان يوضع عليه منديل مبلول لو سيل هو عن سرقين جاف او التراب النجس اذا هب به الريح
وادخلته في الثوب لا ينجسه ما لم ير اثره الطين النجس اذا استعمل في الطين ان كان يرى
مكانه كان نجسا وان لم ير مكانه لا يكون نجسا لانه مستهلك في الوجه الاول دون الثاني ولو يبس
يحكم بطهارته ولو اصاب الماء هو على الروايتين واذا كان الماء او التراب نجسا فالطين منهما يكون
طاهرا هكذا حكي عن الفقيه ابي نصر محمد بن سلام وكان الفقيه ابو بكر الاسكاف يقول العبرة
للماء ان كان الماء طاهرا فالطين طاهر وان كان الماء نجسا فالطين نجس وبعضهم قالوا على قول محمد الطين
يكون طاهرا وعلى قول ابي يوسف يكون نجسا وجعلوه فرعا لمسئلة اخرى ان السرقين او العذرة
اذا احترقت وصارت رمادا فالمذهب عند محمد رحمه الله ان النجس يطهر بالحرق والاستحالة
خلافا لابي يوسف اذا لف الثوب النجس في ثوب طاهر والنجس رطب مبتلة فظهر نداوته على الثوب
الطاهر ولم يصر رطبا بحيث لو عصر يسيل منه شيء ويتقاطر اختلف المشايخ فيه قال شمس الائمة الحلواني

رحمه الله والاصح انه لا يصير نجسا وكذلك الثوب الطاهر اليابس اذا بسط على الارض نجسة مبتلة وظهر
اثر مبتلة النجاسة في الثوب الا انه لا يصير نجسا ذكره هذا الفصلين وصلوة المستغيثين اذا وضع رجله
على ارض نجسة او على نجس ان كان الرجل رطبا والارض او اللبد يابسا وهو لم يقف عليه بل مشى لا
يتنجس رجله ولو كان الرجل يابسا والارض رطبة وظهرت الرطوبة في الرجل يتنجس رجله وفي بعض
المواضع لم يشترط ظهور الرطوبة في الرجل لانه يظهر اثر الرطوبة في الرجل لا محالة واذا نام الرجل على فراش
وقد اصابه مني ويبس فعرق الرجل وابتل الفراش من عرقه ان لم يصب تلك الفراش جسده لا يتنجس
جسده وان اصاب بلل الفراش جسده وفي مجموع النوازل عن ابي بكر الوراق انه سال عمن
توضا على شط النهر ومشى حافيا الى المسجد قال كاد ان ينكسر ظهري في بعض الناس يتوضئون نعم صح
على شطوط الانهار ويغسلون اقدامهم ويمشون حفاة وارجلهم رطبة الى مساجد فينجسون
الحصر والبواري ولفسد صلوتهم وصلوة اهل المسجد وبال ذلك عليهم ثم ينصرفون كذلك
حفاة الى منازلهم ويملون على ان واجهم فتتنجس فرشهم وايدي ازواجهم وارجلهن وجميع
اعضائهن فيصلين ولا يشعرن بذلك فيفسد صلوتهن وبال ذلك عليهم واكثر هذا على ارباب
الدواب واهل الرساتيق الذين يحتاجون الى الدخول على الدواب والمرابط كل يوم كذا امره وقد
قيل في النيل انه يزكى بالدم فان كان كذلك كان نجسا والثوب المصبوغ به ايضا يكون نجسا فيغسل
ثلث مرات ويحكم بطهارته عند ابي يوسف وقد سالنا عن معارف التجار فاخبرونا انه تربا
بالدم وسمعنا ايضا ان اهل فارس يستعملون البول في الذي يباج عنه الغنيم ويقولون ان البول
يزيد في بريقه فان كان كذلك لا شك ويباجهم يكون نجسا لا يجوز الصلوة معه الا بعد الغسل
ثلث مرات عند ابي يوسف وقد وقع عند بعض الناس ان الصابون نجس لان ادعيته تكون
منتفخة الراس عادة والفارة تقصده شربها ويقع فيها غالبا ولكنا لا نفتي بنجاسة الصابون
لانا لا نفتي بنجاسة الدهن لان اصل الطهارة والنجاسة بعارض امر نادر وبعد ما انا نفتي بنجاسة
الدهن لا نفتي بنجاسة الصابون لان الدهن قد تغير وصار شيئا اخر وقد ذكرنا ان من مذهب
محمد رحمه الله ان النجس يصير طاهرا بالتغير يفتى فيه بقول محمد لمكان عموم البلوى عن الجامع
الاصغر سئل خلف عمن القى حمارا ملطخا بالعذرة في نهر كبير جاري فارتفعت قطرات من الماء
فاصابت ثوبه قال ان كان ذلك من الماء المتصل بالجيفة فسد وان كان من غير ذلك فلا باس به وان لم
يعلم فاحب الي ان يغسله ويسعه ان يصلي فيه من غير ان يغسله وفي الفتاوي سئل ابو شجاع عن هذه
المسئلة فقال عليه ان يغسله وبه قال نصير وقال ابراهيم بن يوسف لا يضره ذلك وبه قال ابو بكر
الا ان ظهر فيه لون النجاسة قال الفقيه وبه ناخذ وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله في الفرس
اذا مشى على الماء وعليه راكب واصاب ثوبه من ذلك الماء من الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري
انه اذا كان في رجل الفرس نجاسة نحو السرقين ونحوه صار الثوب نجسا سواء كان الماء جاريا او راكدا
وان لم يكن في رجله نجاسة لا يضره سئل ابو نصر عمن يغسل الدابة فيصيبه من مائها او من عرقها
قال لا يضره ذلك قيل فان كانت قد تمعكت من بولها وروثها قال اذا جف وتناثر وذهب عليه لا يضره
ايضا وفي الاصل رجل مر بكنيف فسال عليه من ذلك الكنيف شي قال ان علم بنجاسته فعليه غسله
وان علم بطهارته لا يجب عليه غسله وان لم يعلم بنجاسته وبطهارته ولم يجد من يسال عنه تحرى
وبنى الامر على ما يستقر عليه رايه قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله والشيخ الامام
شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمهما الله انما بني الجواب على عرف ديارهم وفي عرف ديارنا
يغسله لا محالة لان الكنيف في ديارنا منفذ لصب النجاسة لا يصب فيها الا النجاسة اما في ديارهم
الكنيف كما يعد لصاحب النجاسة يعد لصاحب غسله فالقدر قال شيخ الاسلام هذا وقياس
كنيفهم مما عندنا الميازيب فانه يصب فيه الماء وغيره فلو اصابه شي من الميزاب كان الجواب على ما ذكر
في الكتاب وعن ابي عصمة سعد بن معاذ المروزي ان من مر بكنيف وسال منه شي وهبت به الريح
وانتضح عليه شي مثل رؤوس الابر قال هذا ليس بشي ولا يجب عليه الغسل وان استيقن انه بول

وهكذا

وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل والمذكور في الاصل اذا انتضح عليه البول مثل رؤس الابر فليس
ذلك بشي لانه لا يمكن الاحتراز عنه قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله قوله رؤس الابر دليل ان
الجانب الاخر من الابر معتبرة وليس عندنا هكذا بل لا يعتبر وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف
اذا انتضح من البول شي يرى اثره لا بد من غسله ولو لم يغسل وصلى كذلك وكان اذا جمع كان اكثر
من قدر الدرهم اعاد الصلوة وفي باب المستراح اذا جلس على ثوب رجل فقعد قيل لا باس به لان التحرز
عنه غير ممكن وقيل لا باس به اذا لم يفحش ولم يكثر

يجب بان يعلم بان القليل من النجاسة عفو عندنا لما روي ان عمر رضي الله
عنه سئل عن قلة النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلوة
ولان التحرز عن قليل النجاسة غير ممكن فان كان الذباب يقف على النجاسة ثم يقف على
ثياب المصلي ولا بد ان يكون على اجنحتهن وارجلهن نجاسة فجعل القليل عفوا لمكان البلوى
وقد صح ان اكثر الصحابة كانوا يكتفون بالاستنجاء بالاحجار وانه لا يزيل اصل النجاسة لولا
ان القليل من النجاسة عفو والا لما اكتفوا به ثم النجاسة على نوعين خفيفة وغليظة فالغليظة
اذا كانت قدر الدرهم او اقل فهي قليلة لا تمنع جواز الصلوة وان كانت اكثر من قدر الدرهم تمنع
جواز الصلوة ويعتبر الدرهم الكبير دون الصغير وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير الدرهم
الكبير اكبر ما يكون من الدراهم ولم يبين انه اراد الكبير من حيث العرض والمساحة ام من حيث
الوزن وذكر في النوادر ان الدرهم الكبير اكبر ما يكون من الدراهم كالدراهم السود الذي يرتفع
تانيه درهم اسود كبير ضربه الزبرقانيه وقال في موضع اخر الدرهم الكبير يكون عرض الكف كالدرهم
الشهليلي قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله نوفق بين الفاظ محمد رحمه الله فنقول اراد بالتقدير
من حيث العرض تقدير النجاسة الرقيقة واراد بالتقدير من حيث الوزن تقدير النجاسة الغليظة
وهو الصحيح في المذهب ان في الرقيقة يعتبر الدرهم من حيث العرض وفي الغليظة يعتبر الدرهم
من حيث الوزن وانما قدرنا بالدرهم لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قدره بظفره وظفره كان
يبلغ قدر الدرهم الكبير واعتبارا بموضع الحدث لان الشرع يمنع عن النجاسة النجاسة التي
في موضع الحدث فانه حكم بطهارته بالاستنجاء بالحجر وانه يزيل العين لا الاثر والاثر مانع جواز الصلوة
كالعين فدل ان الشرع عفي عن النجاسة التي في موضع الحدث ويبلغ قدر الدرهم الكبير لكن استحسنوا
ذكر في موضع الحدث فكنوا عنه بالدرهم هكذا قاله ابراهيم النخعي رحمه الله واما النجاسة الخفيفة
والتقدير فيها بالكثير الفاحش هكذا ذكر محمد رحمه الله في هذا الكتاب وفي الاصل ولم يبين لذلك
حدا وروي بشر بن غياث عن ابي يوسف قال سالت ابا حنيفة رحمه الله عن حد الكثير الفاحش فكره
ان يحد فيه حدا وقال الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويكثرونه وكان لا يقدر فيما يستطاع لان
المقادير لا تعرف قياسا وروى الحسن في المجرد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال الكثير الفاحش شبر
في شبر وفي كتاب الصلوة للمعلى قال هو شبر او اكثر وعن محمد رحمه الله انه قال الكثير الفاحش هو
ربع الثوب وذكر ابو علي الدقاق في كتاب الحيض الكثير الفاحش عند ابي حنيفة ومحمد ربع الثوب وروى
هشام عن محمد انه قال الكثير الفاحش مقدار باطن الخفين معناه ان يستوعب القدمين وروى ابراهيم
عن محمد ان الفاحش في الخف اكثر الخف وانما خص الخف بالاكثر على هذه الرواية لان الضرورة فيها اشد لما
تساير الدواب فقدر الفاحش فيه بالاكثر اظهارا للتوسعة وقد اختلف الروايات عن ابي يوسف
رحمه الله ذكر في كتاب الصلوة انه يشترط في شبر قال الفقيه ابو الليث رحمه الله هكذا ذكر في الاملاء
وفي صلوة الاثر في لعاب الحمار قدر شبر فاحش يعيد منه الصلوة وفي عرفه الفاحش اكثر من شبر
وفي باب الوضوء اكثر من شبر على اصله وذكر الطحاوي في مختصره عن ابي يوسف رحمه الله ذراع في
ذراع وقال على قوله على قياس مسايل كثيرة الكثير الفاحش اكثر من النصف روايتان قال المشايخ رحمهم
الله الاصح التقدير بالربع لان الربع اقيم مقام الكل في كثير من الاحكام كمسح ربع الراس اقيم مقام الكل كحلق ربع

الراس في الاحرام اقيم مقام الكل وكشف ربع العورة اقيم مقام كشف الكل ثم اختلف المشايخ في كيفية
اعتبار الربع بعضهم قالوا يعتبر ربع جميع الثوب لان اسم الثوب يقع على المحيط بجميع اجزايه فيعتبر
ربع جميع الثوب الا انهم اختلفوا فيما بينهم حكي عن ابي بكر الرازي انه يعتبر ربع اكبر ثوب احتياطا
انه اقصر الثياب ومنهم من قال يعتبر ربع اي ثوب كان وقال بعض المشايخ يعتبر ربع الطرف
الذي اصابه النجاسة يعني ربع الكم والذيل والدخريص بعد هذا يحتاج الى الحد الفاصل بين
الغليظة والخفيفة قال القدوري رحمه الله في شرحه النجاسة الغليظة عند ابي حنيفة رحمه الله
كل عين ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيها او اتفقوا فيها اشار الى
انه اذا عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفق الناس فيها او اختلفوا وهذا لان النص يعارض النص
فلان لم يعمل باحدهما بدليل فلا اقل من ان يوثر في تخفيف حكمه اما اذا لم يعارضه فحكم النجاسة
لاختلاف الناس فيها ام اتفقوا لانه لم يعارض النص الا الاختلاف والاختلاف ليس بحجة في ترك
العمل بمقابلة النص ام النص حجة وقال ابو يوسف ومحمد ما ساغ الاجتهاد في طهارته فهو خفيف
لان الاجتهاد حجة في حق وجوب العمل كالنص وثمرة الخلاف يظهر في الارواث عند ابي حنيفة رحمه الله
نجاستها غليظة لانه ورد فيه النص وهو حديث ابن مسعود على ما روينا ولم يعارضه حديث نص
اخر فيتغلظ وعندهما نجاستها خفيفة لاختلاف العلماء فيه ولمكان البلوى فان الطرق مملوة بها
وقد يحتاج الانسان الى سوق الدواب فيمشي خلفها فيصيبه الروث على وجه لا يمكنه الدفع عن
نفسه وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة كما في سور الهرة فلان يكون اثر في التخفيف اولى
وقد ذكرنا رواية المعلى عن محمد انه قال الروث لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا ونجاسة
بول ما يوكل لحمه على قول من يقول بنجاسته خفيفة حتى لو اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلوة ما لم يكن كثيرا
فاحشا واذا وقع قطرة في الما افسده لان القليل في الما يصير كثيرا وانما كانت نجاسة خفيفة لما
لان في نجاسته اختلافا فيجب نجاسته او لان فيه ضرورة وللضرورة اثر في التخفيف قال الفقيه
احمد بن ابراهيم ان اصحابنا رحمهم الله جعلوا القي في ظاهر الرواية كالعذرة والبول حتى قالوا اذا اصاب
يد المصلي وهو اكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلوة معه وفي رواية الحسن رحمه الله فاجعله كذلك حتى
كان التقدير فيه بالكثير الفاحش على رواية الحسن ووجه ذلك ان القي في الاصل طعام طاهر ثم
تغير عن حاله فلا هو طعام طاهر على الكمال ولا استحال غايطا على الكمال فلا يعطى له درجة الطعام
ولا درجة البول والغايط بل يحكم له حكم التخفيف ليكون حكمه ماخوذا من كلا الاصلين فيقدر فيه بالكثير
الفاحش كما في ساير النجاسات الخفيفة ونجاسة سور سباع البهايم غليظة في احدى الروايتين عن محمد
وفي رواية اخرى عنه خفيفة وهو قول ابو يوسف وعلل ابو يوسف وقال اختلفوا في نجاسة سور
سباع البهايم وطهارته فاوجب ذلك التخفيف فيه كبول ما يوكل لحمه والخمر وهو النّي من ماء العنب اذا غلا
وقذف بالزبد واشتد نجاستها غليظة واذا طبخ ادنى طبخه وغلا واشتد وقذف بالزبد واشتد
فنجاستها غليظة اليه اشار محمد في كتاب الاشربة قالوا وهذا رواية هشام عن ابي يوسف وابي يوسف
وحكي عن الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب ان يكون نجاستها
خفيفة والفتوى على الاول بان نجاستها غليظة ومما يتصل بهذا الفصل ذكر الحاكم الشهيد رحمه الله
في اشاراته ان النجاسة اذا اخرجت من البير ولم ينزح شي من الما فنجاسة الما غليظة ثم يقدر ما ينزح من
الما يخف النجاسة ونعل قال وهذا كما قلنا في الكلب اذا ولغ في انا بين فقلبت احدهما و
غسلت الاخرى مرتين ان كل واحد منهما نجس بعد ولو تركنا زمانا ثم غسلنا مرة مرة فان الذي غسل
في المرة الاولى مرتين يطهر والاخرى لا يطهر ما لم يغسل ثالثة قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله مشايخنا
بنجاسة الثوب اذا غسل الثوب ينبغي ان يكون على هذا القياس بيانه في الثوب النجس اذا غسل في ما
طاهر وعصر ثم غسل في ماء اخر طاهر وعصر ثم غسل في ما ثالث طاهر وعصر فان الثوب يطهر والمياه كلها
نجسة فلو انه اصاب هذا الما الثالث ثوبا ينبغي ان يطهر هذا الثوب بالعصر وان لم يغسل لان ما دخل فيه

من

الى قضاما بقي والتسميه والاخفاء بها والتامين بان ياتي به الامام والقوم جميعا ويخفو به والاعتماد بيمناه على يساره ويكون الوضع
المرضع تحت السرة عندنا والتكبير اذا انحط للركوع واذا رفع راسه من الركوع والتسبيح في الركوع ثلثا واخذ ركبتيه باليدين في الركوع
وتفريج الاصابع والتكبير اذا خر ساجدا والتسبيح في السجود ثلثا وافتراش رجله اليسرى والقعود عليه ونصب اليمنى نصبا وقد
مرت المراة من قبل والصلوة على النبي عند القعود والدعاء بما يشبه الفاظ القران ولا يشبه كلام الناس وقد قيل رفع سبابة اليد
اليمنى في التشهد عند قوله اشهد ان لا اله الا الله عند ابي حنيفه ومحمد والشافعي وسياتي هذا مشبعا في الفصل الثالث ان شاء
الله وقد قال بظاهر الاصول لا يرفعها وكذا روي عن ابي يوسف وذكر في الحاوي عن ابي يوسف انه روي في الاشارة
حديثا مفسرا وذكر فيها الاختلاف وقول اكثر المشايخ على انها تستحب وقد قيل قراءة الفاتحة في الاخريين في الفرائض سنة
والخروج بلفظ السلام والسلام ويساره سنة ومن جملة السنن الاذان وما يتعلق به انواع نوع في بيان صفته فنقول الاذان من
سنن الصلوة وبعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله قالوا انه واجب والصحيح انه سنة وعليه عامة المشايخ الا انه
سنة موكدة ثبت ذلك بفعل النبي عليه السلام واجماع الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم عليه وروي عن ابي حنيفة في قوم
صلوا في مسجد بغير اذان ولا اقامة انهم اخطاوا السنة وامر ان الاذان سنة موكدة فالاعراض عنها يكون خطا وروي عن محمد
انه قال اذا اجتمع اهل بلدة على ترك الاذان قاتلناهم ولو قتل واحد ضربته وحبسته وكذلك سائر السنن وقال ابو يوسف رحمه
الله اذا امتنعوا عن اقامة نحو صلاة الجمعة وساير الفرايض واداء الزكوة يقاتلون ولو امتنع واحد ضربته واما السنن نحو صلاة
العيد وصلاة الجماعة والاذان فاني امرهم واضربهم ولا اقاتلهم ليقع الفرق بين الفرايض والسنن ومحمد رحمه الله يقول الاذان
وصلوة العيد ونحو ذلك وان كانت من السنن الا انها من اعلام الدين فالاصرار على تركها استخفاف بالدين فيقاتلون على تركه
هنا وقد نقل مكحول انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا باس به وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان
والاقامة وصلوة العيد والجماعة يقاتلون على الضلالة لان الواحد اذا ترك ذلك يضرب ويحبس لترك سنة موكدة ولا يقاتل
لان فعله لا يودي الى الاستخفاف بالدين نوع اخر في بيان سبب ثبوت الاذان وقد تكلموا فيه قال بعضهم نزل به جبريل بالصلوات
عليه حتى قال كثير بن مرة اذن جبريل صلوات الله عليه في السماء فسمعه عمر بن الخطاب وابي جعفر محمد بن علي ان النبي عليه السلام
حين اسري به الى المسجد الاقصى وجمع له النبيون اذن ملك واقام فصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والاشهر من ذلك ما روي
ان النبي عليه السلام لما قدم المدينة كان يوخر الصلوة تارة ويعجلها اخرى فاستشار الصحابة في علامة يعرفون بها وقت اداء
الصلوة لكيلا تفوتهم الجماعة فقال بعضهم بنصب راية فلم يعجبه ذلك فاشار بعضهم بضرب الناقوس فكره لاجل النصارى وبعضهم
بالنفخ في الصور فكره لاجل اليهود وبعضهم بالبوق فكره لاجل المجوس فتفرقوا قبل ان يجمعوا على شيء قال عبد الله بن زيد بن عبد ربه
الانصاري فبت لا ياخذني النوم وكنت بين النائم واليقظان ان نزل شخص من السماء وعليه ثوبان اخضران وفي يده شبه الناقوس فقلت
اتبيعني هذا فقال ما تصنع به فقلت نضرب به عند صلاتنا فقال الا ادلك على ما هو خير منه فقلت نعم فقام الى حائط مستقبل
القبلة وقال الله اكبر الله اكبر الاذان المعروف ثم مكث هنيهة ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد في اخره قد قامت الصلوة مرتين فاتيت
رسول الله فاخبرته بذلك فقال عليه السلام رويا صدق فالقها على بلال فانه امد صوتا منك فالقيتها عليه فقام على
سطح امراة ارملة بالمدينة وجعل يوذن فجاء عمر رضي الله عنه وهو في ازاره ويقول لقد طاف بي ما طاف بعبد الله بن زيد الا انه
سبقني فقال عليه السلام الحمد لله انه لاثبت وروي ان سبعة من الصحابة رضي الله عنهم راوا تلك الرويا في ليلة واحدة نوع اخر في بيان
ما يتعلق به فيقول المستحب للموذن ان يستقبل القبلة مستقبلا لاذانه لما روي عبد الله بن زيد رضي الله عنه عن النازل من السماء
انه قام مستقبل القبلة فاذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا وقدماه مكانهما هكذا روي عبد الله بن زيد
عن النازل من السماء ولان قوله حي على الفلاح دعا الى الصلاة وخطاب الناس بالحضور وما قبله وما بعده ثناء على الله فما كان
ثناء يستقبل القبلة ومهما كان دعاء للناس يحول وجهه يمينا وشمالا اليهم لاسماع جميع الناس في ذلك ومن الناس من يقول اذا كان يصلي
وحده لا يحول وجهه لانه لا حاجة الى الاعلام هاهنا وهو قول بعض الائمة الحلواني والصحيح انه يحول على كل حال حتى قالوا في الذي يوذن للمولود
ينبغي ان يحول وجهه يمنة ويسرة عند هاتين الكلمتين وان استدار في الصومعة يحسن لانه دعا الى الصلوة فيحتاج فيه الى ذلك لاسماع الجميع
وهذا اذا لم يستطع سنة الصلوة والفلاح وهو تحويل الراس يمينا وشمالا مع ثبات قدميه لاتساع صومعته اما بغير حاجة فلا يفعل ذلك
ويوذن قائما لان النازل من السماء قام على جذم حائط واذن لامة ذلك وان اذن راكبا في السفر لا باس به ويوذن حيث
كان وجهه هكذا روي عن ابي يوسف وينزل للاقامة واما في الحضر فظاهر الرواية انه يكره ان يوذن راكبا وعن ابي يوسف انه لا باس به وان
لم ينزل المسافر للاقامة واقام كفاه لان الاختصار لحصول المقصود وان اقتصر المسافر على الاقامة وترك الاذان جاز لان السفر عذر مسقط

شطر الصلاة فلا يكون مسقطا لحد الاذانين اولى فلو تركهما او ترك الاقامة فقد اساء وذكر في الجامع الصغير جازت صلاتهم وتكرار التكبير
الاول في الاذان اربعا الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر مرتين هكذا روي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول وقيل انه قول
الحسن بن زياد اعتمادهم على حديث ابي محذورة قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان وقال الله اكبر مرتين وقياسا على
الطرف الاخر من الاذان ولنا ان النازل من السماء كرر التكبير الاول اربعا ولانه شرع في اخره مرتين فيجب ان يكون في اوله ضعف
ذلك قياسا على التهليل ويختم الاذان بالتهليل لا اله الا الله وعند مالك بالتكبير لا اله الا الله والله اكبر وهو قول اهل المدينة
ومن الناس من قال اذا قال لا اله الا الله يقول بعده محمد رسول الله في نفسه يسمع نفسه فمالك قاس الانتهاء على الابتداء ونحن اعتمدنا
على حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه وحكى ان النازل من السماء ابتدأ بالتكبير وختم بالتهليل ولا ترجيع في الاذان عندنا وقال
مالك والشافعي فيه ترجيع وذلك ان يبتدئ بالشهادتين يرفع بهما صوته ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله يخفض بهما
صوته ثم رجع اليهما فيرفع بهما صوته لهما حديث ابي محذورة ان النبي عليه السلام علم الاذان تسعة عشر كلمة والاقامة
سبعة عشر كلمة وان يكون الاذان تسع عشرة كلمة الا بالترجيع وروي انه امره بالترجيع نصا ولنا حديث عبد الله بن زيد فانه الاصل
في الاذان وليس فيه ذكر الترجيع ولانه احد الاذانين فلا يشرع فيه ترجيع الشهادتين كالاقامة بل اولى لانه زيد في الاقامة ما ليس في
الاذان فلا يحذف عنها ما كان معروفا في الاذان واما حديث ابي محذورة فقد ترك الخصم الاخذ به في حق الاقامة لان عند الشافعي
الاقامة تكون احدى عشرة كلمة فلا يجوز تعلقه في حق الاذان ثم انما امره النبي عليه السلام بذلك لانه كان مؤذن مكة وكان في ابتداء اسلامه لما
انتهى الى ذكر رسول الله عليه السلام خفض صوته استحياء من اهل مكة لانه كان حديث العهد بالاسلام فعرك رسول الله عليه السلام اذنه
وامره ان يعود فيرفع صوته ليكون تاديبا له قال والاذان والاقامة مثنى مثنى عندنا وقال الشافعي الاقامة فرادى الا قوله قد قامت
الصلاة فانه مرتين لحديث انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة ولان الاذان لاعلام الغائبين
والتكرار فيه ابلغ والاقامة لاقامة الصلوة والافراد بها يكون اعجل لاقامة الصلوة فهي اولى ولنا حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل
وقد حكى فيها الاقامة مثل الاذان ولان المختص بالاقامة قوله قد قامت الصلوة والافراد في هذه الكلمة ففي غيرها اولى وحديث انس معناه
امر بلالا ان يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد قال والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه قال عليه السلام لبلال اذا اذنت
فاجعل اصبعيك في اذنيك فانه اندى وامد لصوتك ولان المقصود من الاذان الاعلام وذلك برفع الصوت وجعل الاصبعين
في الاذنين يزيد في رفع الصوت وعن هذا قلنا الاولى ان يؤذن بحيث يكون اسمع للجيران وان ترك ذلك لم يضره وقال في الجامع
الصغير فهو حسن قالوا الا انه كيف يكون حسنا والجواب انه ليس بسنة اصلية لان ابن محذورة حديثا انه زعم التماسه ذلك ولكن امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بلالا بذلك لان صوته يدخل اذنه وربما يضعف فاذا كان كذلك لا يؤثر فيه فلا يكون تركه باسا فلا يجهد نفسه
لما روي ان عمر رضي الله عنه راى مؤذنا يجهد نفسه في الاذان فقال اما تخاف ان ينقطع مريطاؤك والتثويب في الفجر حي على الصلاة
حي على الفلاح بين الاذان والاقامة حسن ويكره التثويب في ساير الصلوات هذا هو لفظ الجامع الصغير وذكر في الاصل ولا تثويب
الا في صلاة الفجر عندنا والاصل فيه قوله عليه السلام لبلال ثوب في الفجر ولا تثوب في غيرها والمعنى في المسئلة ان وقت الفجر وقت
نوم وغفلة فاستحسنوا زيادة الاعلام لتنبيه النايم فيدرك فضيلة الصلاة بالجماعة اما اوقات ساير الصلوة فاوقات انتباه
فلا حاجة الى التثويب فيها وقال ابو يوسف لا ارى باسا ان يذهب المؤذن الى باب الامير في جميع الصلوات ويقول السلام عليك ايها
الامير ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح يرحمك الله لان له زيادة شغل بسبب النظر في امور الرعية وتدبير امر
الجند فيستحب في حقه زيادة اعلام وكذلك كل من اشتغل بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي يختص بنوع اعلام والمعنى في الكل انه
لو لم يختص بنوع اعلام لا يعرف هو وقت الحضور وربما يحضر كما سمع الاذان ولم يحضر القوم بعد فيحتاج الى الانتظار والقعود
فيتعطل مصالح المسلمين ومشايخنا رحمهم الله اليوم لم يروا بالتثويب في ساير الصلوات في حق جميع الناس باسا لانه حدث في الناس
تكاسل في الامور الدينية واشتغلوا بامور زايدة من امور الدنيا وتغافلوا عن اداء الصلوة لاوقاتها فترك ساير الاوقات
في زماننا منزلة صلوة الفجر في زمن الرسول عليه السلام فاختار المشايخ من التثويب في ساير الصلوة في زماننا يعتبر في ذلك
ما يتعارفه كل قوم حكي عن محمد بن سلمة انه كان يتنحنح وكان عادة اهل مرو قبل هذا هكذا واختار مشايخ بخارى الصلوة
الصلوة عمار زمانك عمار قامت قامت وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ينبغي للمؤذن ان يمكث بعد الاذان قدر ما يقرأ الانسان
عشرين اية ثم يثوب ثم يصلي ركعتي الفجر ثم يمكث قليلا ثم يقيم وعن ابي يوسف رحمه الله ان التثويب بعد الاذان بساعة قال
محمد في الجامع الصغير التثويب الذي يثوب الناس في الفجر بين الاذان والاقامة حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين حسن وهذا
هو التثويب المحدث ولم يبين التثويب القديم وذكر في الاصل كان التثويب الاول في صلوة الفجر بعد الاذان الصلوة

خير من النوم

خير من النوم فاحدث الناس هذا التثويب مكان التثويب لا نقص التثويب فان التثويب الاول في صلوة الفجر الصلوة خير من النوم
بعد الاذان فالناس جعلوها في الاذان ولكن هذا مشكل فان محمدا رحمه الله اضافه الاحداث الى الناس وادخال هذا التثويب في
الاذان غير مضاف الى الناس بل هو الى بلال فانه هو الذي ادخل هذا التثويب في الاذان ولكن بامر رسول الله فانه روي
ان بلالا اتى النبي عليه السلام يؤذنه بالصلوة فوجده راقدا فقال الصلوة خير من النوم فانتبه النبي عليه السلام
وقال ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك ومن المشايخ من قال اراد بقوله فاحدث الناس هو التثويب هو التثويب فان
التثويب الاول الصلوة خير من النوم ثم ان التابعين واهل الكوفة احدثوا هذا التثويب وهو قوله حي على الصلوة حي على الفلاح
مرتين بين الاذان والاقامة ولفظ الجامع الصغير يدل على هذا فان لفظ الجامع الصغير التثويب الذي يثوب الناس في الفجر
بين الاذان والاقامة حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين وهذا هو التثويب المحدث وروي عن ابي حنيفة رحمه الله ايضا ما يدل على صحة
هذا القول فانه روي عنه ان التثويب الاول كان في صلوة الصبح ولم يكن في غيرها وكان الصلوة خير من النوم فاحدث الناس حي على الفلاح
مرتين وهو حسن ومعنى التثويب العود الى الاعلام الاول مشتق من قولهم ثاب الى المريض نفسه اذا برئ وعاد الى الصحة واصل اللغة ثاب
يثوب بمعنى رجع والكعبة تسمى مثابة لان الناس يرجعون اليه مرة بعد مرة وانما سمي هذا التثويب الذي احدثه الناس حسنا لانهم راوه
حسنا وقد قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ويترسل في الاذان ويحدر في الاقامة وقال عليه السلام لبلال
اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وان يرسل في الاقامة وحدر في الاذان او يرسل فيهما فلا باس **نوع اخر في اذان المحدث
والجنب وبيان من يكره اذانه ومن لا يكره** قال محمد رحمه الله في مؤذن اذن على غير وضوء واقام اجزاه ولا يعيد والجنب احب الي ان
يعيد يجب ان يعلم بان الكلام ههنا في فصلين في الكراهة وفي الاعادة اما الكلام في الكراهية فنقول ذكر بعض المشايخ في شرحهم انه
يكره الاقامة مع الحدث باتفاق الروايات لانه يقع الفصل بين الاقامة والصلاة وموضع الاقامة ان يتصل بها اداء الصلوة وكذا يكره
الاذان مع الجنابة باتفاق الروايات وفي كراهته مع الحدث روايتان فعلى الرواية التي قال يكره الاذان مع الحدث قاس الاذان على
الاقامة وجمع بينهما بمعنى جامع وهو ان الاذان تشبيها بالصلوة حتى يقام مستقبل القبلة الا انه ليس بصلوة على الحقيقة والصلوة بدون
الطهارة لا يجوز اصلا فما كان مشبها بالصلوة يجوز مع الكراهية وعلى الرواية التي قال لا يكره الاذان مع الحدث فرق بين الاذان
والاقامة ووجه ذلك ان كراهة الاقامة مع الحدث انما كان لانه يقع الفصل فيه بين الاقامة والصلوة وانه غير مشروع وهذا المعنى
في الاذان لان الفصل بين الاذان والصلاة مشروع ثم في الاذان فرق بين الجنابة والحدث على الروايتين فقال لا يكره الاذان مع الحدث ويكره مع الجنابة ووجه
ما ذكرنا ان الاذان شبيه بالصلوة الا انه ليس بصلاة حقيقة ولو كان صلوة لا يجوز مع الحدث والجنابة فاذا كان شبيها بالصلوة قلنا يكره مع الجنابة اعتبارا لجانب
الشبه ولا يكره مع الحدث اعتبارا لجانب الحقيقة لانا اعتبرنا جانب الشبه في الجنابة ولم نعتبره في الحدث لانا لو اعتبرناه في الحدث يلزمنا اعتباره في الجنابة
من طريق الاولى لان الجنابة اغلظ الحدثين فيعتدل بجانب الحقيقة فاعتبرنا جانب الشبه في الجنابة ولم نعتبره في الحدث وبعض مشايخنا ذكروا
في شرحهم عن ابي حنيفة ان اذان المحدث واقامته جائزة من غير كراهة وهو رواية عن ابي يوسف لان الاذان والاقامة لا يزيد درجتهما
على درجة القران ثم المحدث لا يمنع من قراءة القران فكذلك لا يمنع من الاذان والاقامة واما الكلام في الاعادة فاذان المحدث لا يعاد
وكذا اقامته واذان الجنب والاقامة يعاد على طريق الاستحباب في رواية تغليظا لحكم الجنابة وتخفيفا لحكم الحدث وفي رواية لا يعاد قال
بعض مشايخنا والاشبه ان يقال يعاد اذان الجنب ولا يعاد اقامته لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في صلاة الجمعة فاما تكرار الاقامة
فغير مشروع اصلا ثم ان محمدا رحمه الله قال في الجنب احب الي ان يعيد وان لم يعد اجزاه قيل يحتمل ان يكون معنى قوله اجزاه اذانه
الصلاة بغير اذان ويحتمل الجواز في الاذان لحصول المقصود وقال في الاصل وليس على النساء اذان ولا اقامة لان الاذان والا
من سنة الصلاة بالجماعة وليس على النساء الصلوة بجماعة فلا يكون عليهن اذان واقامة وان صلين بجماعة صلين بغير اذان واقامة
وان صلين باذان واقامة جازت صلاتهن مع الاساءة قال في الجامع الصغير والمراة اذا اذنت يعاد اذانها وان لم يعد اجزاها
هكذا ذكر ههنا وذكر في الاصل ويكره اذان المراة ولم يذكر انه هل يعاد ووجه الكراهة ان رفع الصوت منها معصية فان
رفعت صوتها فقد ارتكبت المعصية وان لم ترفع صوتها فقد اخلت بما هو المقصود من الاذان وهو الاعلام وقوله في الكتاب
وان لم يعيدوا اجاز يحتمل جواز الصلوة بغير اذان ويحتمل الجواز في اصل الاذان على ما مر ثم لم يذكر في الجامع الصغير حكم اذان الصبي
وذكر القدوري في شرحه وان اذان صبي لا يعقل او مجنون يعاد ذلك لان ما هو المقصود وهو الاعلام لا يحصل باذانهما لان الناس
لا يعتبرون كلام غير العاقل فهو وصوت الطير سواء ويكره اذان السكران ويستحب اعادته وكذا يكره اذان الفاسق لانه امانة شرعية فلا
يؤتمن الفاسق عليه ولا يعاد اذانه لحصول المقصود به وان اشترط على الاذان اجرا فهو فاسق كذا ذكره في الخصايل ويجوز اذان
العبد والقروي واهل المفاوز وولد الزنا والاعمى من غير كراهة ولكن غيرهم اولى وكذلك يجوز اذان من يؤذن في بعض الصلوة

دون البعض بان كان في السوق نهارا وفي السكة ليلا من غير كراهة وغيره اولى وان اذن رجل واقام رجل اخر ان غاب الاول جاز من غير
كراهة وان كان حاضرا ولحقه الوحشة باقامة غيره يكره وان رضي به لا يكره عندنا وان اذن واقام ولم يصل مع القوم يكره
لانه ان كان صلى فهذا اشتغل بالاذان وانه غير مشروع وان كان لم يصل فقد جمعهم على الخير وفارقهم فيكره **نوع اخر**
في الفصل بين الاذان والاقامة قال في الجامع الصغير ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب وهكذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة يجب ان يعلم ان الفصل بين الاذان والاقامة في ساير الصلوات مستحب والاصل في
ذلك قوله عليه السلام لبلال اجعل بين اذانك واقامتك مقدار ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه واعتبر الفصل في ساير الصلوات
بالصلوة حتى قلنا ان في الصلوات التي قبلها تطوع مسنون او مستحب فالاولى للمؤذن ان يتطوع بين الاذان والاقامة جاء في
تفسير قوله تعالى ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا انه المؤذن يدعو الناس باذانه ويتطوع بعده قبل الاقامة ولم
يعتبر الفصل في المغرب بالصلوة لان الفصل بالصلوة في المغرب يودي الى تاخير المغرب عن اول وقته وتاخير المغرب مكروه
قال النبي عليه السلام لا تزال امتي بخير ما لم يؤخروا المغرب الى اشتباك النجوم ويؤيده قوله عليه السلام بين كل اذانين صلوة الا المغرب
واراد بالاذانين الاذان والاقامة واذا لم يفصل بالصلوة في المغرب بماذا يفصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يفصل بجلسة خفيفة
لان الجلسة صالحة للفصل الا ترى انها صلحت للفصل بين الخطبتين يوم الجمعة فههنا كذلك وقال ابو حنيفة رحمه الله يفصل بالسكوت
لانه لما لم يفصل بالصلاة التي هي عبادة ليكون اقرب الى الاداء او ابعد عن التاخير فلان لا يفصل بما ليس بعبادة اولى والفصل يحصل
بالسكوت حقيقة فلا حاجة الى اعتبار الجلسة للفصل ثم عند ابي حنيفة رحمه الله مقدار السكتة ما يقرا ثلث ايات قصارا او اية طويلة وروي
عنه انه قال مقدار ما يخطو ثلث خطوات وعندهما مقدار الجلسة ما يجلس الخطيب بين الخطبتين من غير ان يطول ويمكن مقعدته على
الارض **نوع اخر في بيان الصلوات التي لها اذان والتي لا اذان لها وفي بيان الاحوال التي يوتى به** وليس لغير الصلوات الخمس والجمعة اذان
ولا اقامة اما السنن والتطوعات فلان الاذان والاقامة من سنة الصلاة بالجماعة والسنن والتطوعات لا تؤدى بجماعة فلا يشرع لها
اذان واقامة ولان الاذان شرع للاعلام بدخول وقت الصلوة ولا حاجة للتطوعات الى ذلك فان جميع الاوقات وقت للتطوعات
ولان التطوعات تبع للسنن والسنن تبع الفرايض شرعت تكملة للفرايض وقد وقع الاذان للفرايض فلا حاجة الى ايقاعه للتبع واما
واما الوتر فعندهما الوتر تطوع ولا اذان ولا اقامة في التطوعات بالاجماع ما ذكرنا واما عند ابي حنيفة فلان الوتر ان كان واجبا
فانها اديت بالجماعة لكنها تبع للعشا وقد اذن واقيم للعشا وهم مجتمعون عند ادائها واما العيدان فلحديث جابر بن سمرة رضي الله
عنه قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العيدين بغير اذان ولا اقامة ولم يصل قبلها ولا بعدها وهكذا جرى التوارث الى يومنا
هذا والتوارث كالتواتر ولان صلوة العيدين سنة وقد ذكرنا انه لا اذان للسنن فاما الجمعة فيوذن لها ويقام لانها فرض مكتوب
وفرضيتها اكد من فرضية الظهر حتى يترك الظهر لاجلها والاذان والاقامة مشروع في الظهر فكذلك الجمعة ولان الاذان لها
منصوص في القران قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ولان الاذان شرع للاعلام بدخول
الوقت والدعاء الى الجمعة والاجتماع اولى بهذا لانه لا يجوز اداؤها قضاء خارج الوقت ولا يجوز اداؤها بدون الجماعة وساير الصلوات
يجوز اداؤها بغير جماعة ويجوز قضاؤها خارج الوقت ولا يؤذن لصلاة قبل دخول الوقت وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يؤذن
لصلوة الفجر في النصف الاخير من الليل حجتهما في ذلك ما روي ان بلالا كان يؤذن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل ولنا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يده عرضا ولان المقصود من الاذان الاعلام بدخول
الوقت فقبل الوقت يكون الاذان تجهيلا لا اعلاما واما الجواب عن فعل بلال قلنا ان بلالا كان يؤذن بالليل لصلاة الفجر وانما كان
يؤذن ليتسحر القايم ويقوم النايم وانما كان صلوة الفجر باذان ابن ام مكتوم كما قال عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال لانه يؤذن ليرجع
قائمكم ويوقظ نائمكم فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم وكان هو اعمى كان لا يؤذن حتى يسمع الناس يقولون اصبحت اصبحت
واجمعوا ان الاقامة قبل الوقت لا تجوز لان الاقامة لاقامة الصلاة ولا يمكنه اقامة الصلاة قبل الوقت وان لم يعد الاذان في
الوقت جازت صلاته لانه لو ترك الاذان اصلا جازت صلاته فههنا اولى وعلم بذكر الكراهة ههنا الاختلاف في [illegible] الحدث
نوع اخر في تدارك الخلل الواقع فيه اذا غشي على المؤذن ساعة في الاذان او في الاقامة قال محمد رحمه الله احب الي ان يبتدي من
اولها لان لكل واحد منهما شبها بالصلاة ولو غشي عليه في الصلاة ثم افاق فانه يبتديها ولا يبني كذلك ههنا ولو لم يبتد بها
واتمها جازت صلاته لانه لو ترك كما جازت صلاته فههنا اولى وكذلك لو رعف فيهما او احدث فذهب وتوضأ ثم جاء فاحب الي
ان يبتدي بهما اولها لما ذكرنا ان لهما شبها بالصلاة ولو احدث في الصلاة فالاولى ان يبتدي بها ولو بنى عليها يجوز كذا ههنا ولانه يؤدي الى الاشتباه
على الناس انه يوذن او يتعلم كلمات الاذان ولهذا قال مشايخنا الاولى ان يتم الاذان ان احدث في الاذان ويتم الاقامة ان احدث في الاقامة ثم يذهب

ويتوضا

ويتوضأ ويصلي لان ابتداء الاذان والاقامة مع الحدث جايز فاتمامهما اولى ويزول الاشتباه الذي ذكرنا فلهذا كان الافضل اتمامهما
قبل الوضوء وكذا اذا مات المؤذن في الاذان او ارتد فالاولى ان يبتدي غيره لان بالموت انقطع عمله وبالردة حبط عمله
ولا بناء على المنقطع والباطل وان لم يبتد غيره واتمه جاز واذا اذن بتمامه ثم ارتد فان اعتدوا باذانه وامروا من يقيم ويصلي بهم
جاز وان استقبلوا الاذان فذلك اولى لان بالردة بطل اذانه وصار كانه لم يوذن اصلا واذا قدم المؤذن في اذانه واقامته بعض
الكلمات على البعض نحو ان يقول اشهد ان محمدا رسول الله قبل قوله اشهد ان لا اله الا الله فالاصل في هذا ان ما سبق اوانه لا يعتد
به حتى يعيده في اوانه وموضعه لان الاذان شرع منظوما مرتبا فيؤدى على نظمه وترتيبه وان مضى على ذلك جازت صلاتهم
لانه لو ترك الاذان اصلا يجوز صلاتهم فههنا اولى واذا افتتح الاذان فظن انها الاقامة فاقام في اخرها وصلى بالقوم جازت
صلاتهم لانه ترك اخر الاذان واتى باوله واتى باخر الاقامة وترك اولها ولو ترك الاذان والاقامة اصلا يجوز فههنا اولى فان
استيقن قبل الشروع في الصلوة بان علم بعدما قال قد قامت الصلاة انه في الاذان فانه يتم الاذان ثم يقيم لانه اتى باول الاذان على وجهه
الا انه غير اخره فكان عليه ان يصلح ما غير اذا امكنه الاصلاح وقد امكنه الاصلاح اذا استيقن قبل الشروع في الصلاة ثم يستقبل الاقامة ثم
لمراعاة [illegible] فرق بين الاقامة وبين الاذان في الاذان لم يقل يستقبل الاذان وانما قال يتم الاذان وفي الاقامة قال يستقبل الاقامة والفرق
انه اتى باول الاذان الا انه غير اخره وامكنه اصلاح ما غير فلا حاجة الى الاستقبال اما في الاقامة فلم يات باولها وانما اتى باخرها
ولا يمكننا بناء الاخر على الاول لان الاول لم يوجد بعد فلهذا قلنا بالاستقبال ثم في فصل الاذان قال يتم الاذان ولم يبين صورة الاتمام
وقد ذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله فقال يعود الى قوله حي على الصلوة حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
واذا ظن الاقامة من اولها اذانا واتمها اذانا ينبغي ان يعيد الاقامة لان التغيير في كله ولو الحق باخرها قد قامت الصلاة [illegible]
بها جاز ولو انه حين فعل في الاقامة ما فعل ظن ان ذلك يجزيه واستقبل الاذان من اوله ثم اقام وصلى فانه يجوز لانه اتى بما [illegible]
نوع اخر في قضاء الفوائت بعضها باذان واقامة او بغيرهما ومن فاتته صلوة عن وقتها فقضاها في وقت اخر اذن لها
واقام وحدانا كان او جماعة لحديث ليلة التعريس حين نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم في واد فقال من يكلؤنا الليلة فقال بلال
انا [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم النوم فتوسد الى موخر رحله ونام فلم يستيقظ حتى طلعت وكان
عمر رضي الله عنه رابعهم فاستيقظ ونادى فاستيقظ النبي عليه السلام من صيحته فامر بلالا فاذن وصلوا ركعتي الفجر
ثم امر فاقام وصلى بهم الفجر وفاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوي من الليل قال ابن
مسعود رضي الله عنه امر بلالا فاذن واقام للاولى ثم اقام لكل صلوة بعدها وقال جابر امر فاذن واقام لكل صلاة وقال ابو سعيد
الخدري امر بالاقامة لكل صلاة والمعنى فيه وهو ان القضاء على هيئة الاداء وسنته ثم الاداء بالاذان والاقامة بجماعة فكذلك القضاء
فان اكتفوا بالاقامة لكل صلاة جاز لان الاذان لاعلام الناس ولا حاجة الى ذلك في القضاء والاقامة لاقامة الصلاة وهو محتاج
الى ذلك ولكن الاحسن ان يوذن ويقيم لكل صلاة ليكون القضاء على سنن الاداء والامام ان لم يكن محتاجا الى الاعلام فهو محتاج الى احراز الثواب وقد
عرف ثواب الاذان والاقامة وذكر الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال الفقيه ابو جعفر الهندواني والاحسن ان يوذن ويقيم
للاولى ثم بعد ذلك يقضي كل صلاة باقامة بغير اذان لان المقصود من الاذان هو الاعلام وهم مجتمعون فلا حاجة الى الاعلام اما
الاقامة فللتاهب والتحرم وهو محتاج الى ذلك ذكره الامام الصفار وان صلوا بغير اذان واقامة وجماعة يجوز لان فعل النبي عليه السلام
يدل على الجواز ولا يدل على الوجوب وفي الجامع الصغير ذكروا فساد صلوة صلوها في غير وقت تلك الصلوة فقضوها باذان
واقامة وغير المسجد الذي صلوا فيه تلك الصلاة مرة وان ذكروها في وقتها صلوها في ذلك المسجد ولا يعيدون الاذان والاقامة
[illegible] في ذلك المسجد صلوها وحدانا **نوع اخر في المتفرقات من هذا الفصل** اذا صلى رجل في بيته واكتفى باذان الناس واقامتهم
اجزاه من غير كراهة لما روي عن ابن مسعود انه صلى بعلقمة والاسود في بيت فقيل له الا تؤذن وتقيم فقال اذان الحي يكفينا
ولان مؤذن الحي نايب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لانهم هم الذين نصبوه لها فكان نايبا عنهم فيكون الاذان والاقامة
من المؤذن كاذان الكل واقامتهم من حيث الحكم والاعتبار واذا جعل اذانه واقامته بمنزلة اذانهم واقامتهم فقد وجد الاذان والاقامة
منهم من حيث الحكم والاعتبار وان لم توجد حقيقة وفرق بين هذا وبين المسافر اذا صلى وحده وترك الاذان والاقامة او ترك الاقامة
فانه يكره له ذلك والمقيم اذا صلى وحده بغير اذان ولا اقامة لا يكره والفرق وهو ان المقيم اذا صلى بغير اذان واقامة حقيقة
وحكما فيكره هذا وان اذن واقام وحده فهو احسن لان المنفرد مندوب الى ان يؤدي الصلاة على هيئة الصلاة بالجماعة فلهذا
كان الافضل ان لا يخفي بالقراءة في صلاة الجهر وكذلك ان اقام ولم يؤذن لان الاذان لاعلام الناس حتى يجتمعوا وذلك غير
موجود ههنا والاقامة لاقامة الصلوة وهو يقيمها والدليل عليه ما روي عن طاوس انه قال اذا صلى الرجل وحده ان صلى

صلى معه ملكاه واذا صلى باذان واقامة صلى معه من الملائكة ما لا يرى طرفاه قال القاضي الامام صدر الاسلام رحمه الله اذا لم يوذن في
اذا لم يوذن في تلك المحلة يكره لهم تركهما ولو ترك الاذان وحده لا يكره قال القدوري في شرحه روي عن ابي حنيفة في الجماعة اذا صلوا
في منزل بغير اذان ولا اقامة انهم اساؤا ولا يكره للواحد لان اذان الجماعة يقع للافراد فما لا يقع لجماعة اخرى ومن سمع الاذان
فعليه ان يجيب قال عليه السلام من لم يجب الاذان فلا صلوة له قال شمس الائمة الحلواني تكلم الناس في الاجابة قال بعضهم هي الاجابة
لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان حاضرا في المسجد حين سمع الاذان فليس عليه الاجابة وقوله
صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما يقول المؤذن فله من الاجر كذا محمول على انه قاله نال الثواب وان لم يقله لم ينل الثواب الموعود فاما
ان يأثم او يكره له ذلك فكلا واما اذا اراد الجواب باللسان لينال الثواب الموعود فكلما هو ثنا وشهادة يقول كما قال المؤذن وعند
قوله حي على الصلاة حي على الفلاح يقول لا حول ولا قوة الا بالله ما شاء الله كان رجل دخل المسجد وقد صلى فيه اهله فانه يصلي وحده من غير
اذان واقامة ويكره ان يصلي بجماعة باذان واقامة والاصل في ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ليصلح بين الانصار
واستخلف عبد الرحمن بن عوف فرجع بعدما صلى عبد الرحمن فدخل بيته وجمع اصحابه وصلى بهم ولو كان يجوز اعادة الصلوة في المسجد لما
تركها الصلاة في المسجد مع ان الصلوة في المسجد افضل ولان في هذا تقليل الجماعة لان الجماعة اذا كانت لا تفوتهم لا يعجلون الحضور فلا
كل احد على جماعة يرغب وقع الفرق بين هذا وبينما اذا صلى فيه قوم ليسوا من اهله حيث كان لاهله ان يصلوا فيه بجماعة باذان واقا
لان تكرار الجماعة ههنا لا يؤدي الى تقليل الجماعة وروي عن ابي يوسف في الفصل الاول انه قال انما يكره تكرار الجماعة اذا كان القوم
كثيرا اما اذا صلى واحدا واحدا او باثنين بعدما صلى فيه اهله فلا بأس به لما روي ان رسول الله عليه السلام صلى باصحابه فدخل اعرابي وقام
يصلي فقال صلى الله عليه وسلم من يتصدق على هذا فيقوم ويصلي معه فقام ابو بكر وصلى معه وروي عن محمد انه لم ير بالتكرار بأسا اذا
صلوا في زاوية من المسجد على سبيل الخفية وانما كان يكره اذا صلوا على سبيل التداعي والاجتماع قال القدوري في كتابه وان كان المسجد على قارعة
الطريق وليس له قوم معينون فلا بأس بتكرار الجماعة فيه لان تكرار الجماعة في هذا الفصل لا يؤدي الى تقليل الجماعة جماعة من اهل المسجد اذنوا
في المسجد على وجه الخفاء بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر قوم من اهل المسجد ولم يعلموا ما صنع الفريق الاول فاذنوا على وجه الجهر والاعلان ثم علموا
ما صنع الفريق الاول فلهم ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة بالجماعة الاولى لانها ما اقيمت على وجه السنة باظهار الاذان والاقامة فلا
يبطل حق الباقين ولا بأس بالتطريب في الاذان وهو تحسين الصوت من غير ان يتغير فان تغير بلحن ومد وما اشبه ذلك كره قال
شمس الائمة الحلواني انما يكره ذلك فيما كان من الاذكار اما في قوله حي على الصلوة حي على الفلاح فلا بأس بادخال المد فيه المؤذن اذا لم
يكن عالما باوقات الصلوة لا يستحق ثواب المؤذنين ولا ينبغي للمؤذن ان يتكلم في الاذان والاقامة او يمشي لما ذكرنا انه انما يتهيأ للصلوة
وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال واذا انتهى المؤذن في الاقامة الى قوله قد قامت الصلوة له الخيار ان شاء اتمها في مكانه وان شاء مشى
الى مكان الصلوة اماما كان او لم يكن واذا سلم رجل على المؤذن في اذانه او عطس رجل روي عن ابي حنيفة انه يرد السلام في نفسه ويشمت في نفسه
ولا يلزمه شيء من ذلك اذا فرغ وعن محمد انه لا يفعل شيئا في الاذان واذا فرغ شيئا من الاذان رد السلام وشمت العاطس ان كان حاضرا وعن ابي
يوسف لا يفعل شيئا من ذلك لا قبل الفراغ من الاذان ولا بعده وهو الصحيح ولا يؤذن بالفارسية ولا بلسان اخر غير العربية وان علم الناس
انه اذان فقد قيل بانه يجوز **جئنا الى بيان اداب الصلوة** فنقول من اداب الصلوة اخراج الكفين من الكمين عند التكبير **ومنها** ان يكون
نظره في قيامه الى موضع سجوده وفي الركوع الى اصابع رجليه وفي السجود الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وسيأتي ذلك بتمامه
في الفصل الثالث ان شاء الله تعالى **ومنها** كظم الفم اذا تثاوب فان لم يقدر غطاه بيده او كمه قال عليه السلام اذا تثاوب احدكم
في صلاته فليغطِ فاه فان الشيطان يدخل فيه **ومنها** دفع السعال عن نفسه ما استطاع **ومنها** ان لا يمسح التراب
والعرق عن وجهه بعدما فعل قدر التشهد في اخر الصلاة هكذا ذكر نجم الدين النسفي في الخصائل واعلم بان هذه المسئلة
على وجوه احدها اذا مسح جبهته بعد السلام وانه لا بأس به بل يستحب ذلك لانه قد خرج عن الصلاة وفيه ازالة
الاذى عن نفسه والثاني اذا مسح جبهته بعد الفراغ من اعمال الصلوة قبل السلام انه لا بأس به ايضا لان هذا دون الخروج *[margin: من الصلاة والذهاب وقيل يباح له الخروج ولا يباح الذهاب قبل الخروج حتى لو ذهب ولم يعلم تمت صلاته فادون الخروج صح]*
والذهاب اولى ان يكون مباحا له والثالث اذا مسح جبهته بعدما رفع رأسه من السجدة الاخيرة ذكر شمس الائمة السرخسي انه لا بأس
وذكر شمس الائمة الحلواني انه اختلف الفاظ الكتب في هذا الوجه ذكر في بعضها لست اكره ذلك وذكر في بعضها
اكره وفي بعضها لا اكره ذلك بعض مشايخنا قالوا قوله لا مقطوع عن قوله اكره فقوله لا نفي وقوله اكره
تأكيد له معناه لا يفصل بحصار هذه اللفظة وقوله اكره ذلك سواء وهذا القائل يستدل بما روي عن ابن
مسعود انه قال اربع من الجفا وذكر من جملتها وان تمسح جبهتك قبل ان تفرغ من صلاتك وقال بعضهم
قوله لا متصل بقوله اكره فصار هذا اللفظ على قول هذا القائل وقوله لست اكره ذلك سواء وليستدل هذا القائل

بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال بت في بيت خالتي ميمونة فقمت اصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
فقمت على يساره فحولني الى يمينه ورأيته يمسح العرق عن جبينه الرابع اذا مسح جبهته في خلال الصلاة وفي ظاهر
الرواية لا بأس به وقال ابو يوسف احب الي ان يدعه فرق ابو يوسف بين هذا الوجه وبينما تقدم من الوجوه والفرق
ان في هذا الوجه لو مسحه يترب جبينه ثانيا وثالثا فلا يفيد ولو فعل ذلك في كل مرة كان عملا كثيرا ولا كذلك الوجوه الثلث لانه لا يحتاج
الى السجود وكان الشيخ مفيدا قال محمد رحمه الله في الاصل اذا كان الامام مع القوم في المسجد فاني احب لهم ان يقوموا في الصف اذا قال
المؤذن حي على الفلاح يجب ان يعلم ان هذه المسئلة على وجهين اما ان يكون هو الامام فان كان غير الامام وكان القوم مع الامام في المسجد فانه يقوم
الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الفلاح عند علمائنا الثلثة رحمهم الله وقال الحسن بن زياد وزفر رحمهما الله اذا قال المؤذن قد
قامت الصلوة قوموا في الصف واذا قال مرة ثانية كبروا والصحيح قول علمائنا الثلاثة لان قوله قد قامت الصلاة اخبار عن حقيقة
القيام الى الصلاة اذا كان القيام سابقا على قوله قد قامت الصلوة متى يسبق القيام على قوله قد قامت الصلاة يحصل القيام عند
قوله حي على الفلاح حتى يمكنهم احضار النية هذا اذا كان المؤذن غير الامام والامام حاضر في المسجد فاما اذا كان الامام
خارج المسجد فان دخل المسجد من قبل الصفوف اختلفوا فيه قال بعضهم اذا اختلط الامام بالقوم قاموا وقال بعضهم كلما جاوز صفا
قام ذلك الصف واليه مال شمس الائمة السرخسي وشمس الائمة الحلواني وشيخ الاسلام خواهر زاده لانه كلما جاوز صفا صار ذلك الصف
بحال لو اقتدوا به صح اقتداؤهم فصار كانه احد مكان الصلوة في حق ذلك الصف اذا كان الامام دخل المسجد قدامهم يقومون كما رأى
الامام لان في تلك الحالة صاروا بحالة لو اقتدوا به صح اقتداؤهم فصار كانه اخذ مكان الصلاة فيقومون وان كان الامام والمؤذن
واحدا فان اقام في المسجد فالقوم لا يقومون ما لم يفرغ من الاقامة لانهم لو قاموا قاموا لاجل الصلوة وان اقام خارج المسجد فلا ذكر
لهذه المسئلة في الاصل ومشايخنا اتفقوا على انهم لا يقومون ما لم يدخل الامام في المسجد لما روي ان النبي عليه السلام كان في حجرة عايشة
فلما قام بلال للصلاة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فرأى الناس ينتظرونه فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لي اراكم
سامدين اي قائمين متحيرين وفي رواية قال لا تقوموا في الصف حتى تروني قد خرجت ولانهم لا يفيدون على التكبير ما لم يدخل الامام
المحراب وينتصب للصلوة فاذا قاموا فقد اشتغلوا بما هو غير مفيد فيكره ثم المؤذن هل يتم الاقامة في المكان الذي بدأ فان كان الامام والمؤذن
واحدا اختلفوا فيه وروي عن ابي يوسف انه يتمها في المكان الذي بدأ لان هذا احد الاذانين فيعتبر بالاخر ثم الاخر يتمها في المكان
الذي بدأ فكذا هذا وبه اخذ بعض المشايخ وقال بعض مشايخنا اذا انتهى الى قوله قد قامت الصلوة سكت ويأخذ في المشي فاذا اخذ
مكان الصلاة اتمها وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار والشيخ الامام شيخ الاسلام خواهر زاده انه بالخيار ان شاء اتمها في المكان الذي
بدأ وان شاء اتمها ماشيا وان كان المؤذن غير الامام والامام حاضر يتمها في المكان الذي بدأ ثم الامام متى يأتي بالتكبير قال ابو حنيفة
يكبر قبل قوله قد قامت الصلوة هكذا اشير في النوادر وظاهر ما ذكر في الكتاب يوجب ان يكبر بعد الفراغ عن قوله قد قامت الصلوة
قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله والصحيح ما ذكر في النوادر وقال ابو يوسف ينتظر فراغ المؤذن من الاقامة فاذا فرغ منها كبر وهذا بيان
الافضل ولو كبر بعدما فرغ المؤذن من الاقامة كما قال ابو يوسف جاز عند ابي يوسف وقال ابو يوسف ليس المراد من قوله قد قامت الصلاة حقيقة
الاخبار عن الاقامة بل المراد به الاخبار عن المقاربة يعني قرب اقامة الصلاة كما في قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه اي قرب اتيان امره وكما
في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون اي قرب ثم اختلفوا في وقت ادراك فضيلة تكبيرة الافتتاح ذكر شيخ الاسلام الاختلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه فقال على قول ابي حنيفة اذا كبر مقارنا لتكبير الامام يصير مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح وما لا فلا وعندهما اذا
ادرك الامام في الثنا وكبر يصير مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح وما لا فلا وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله عن
هشام بن الحكم كان يقول اذا كان الرجل حاضرا واراد ان يدرك فضيلة تكبيرة الافتتاح ينبغي ان يشرع في صلاة الامام قبل ان يقرأ ثلث
ايات وان كان غايبا ينبغي ان يشرع قبل قراءة سبع ايات وقال بعضهم اذا ادرك الامام في الركعة الاولى يصير مدركا فضيلة تكبيرة الافتتاح
وهذا اوسع بالناس **الفصل الثالث في بيان ما يفعله المصلي في صلاته بعد الافتتاح** واذا افتتح وضع يمينه على يساره تحت
السرة وقدم هذا ولم يذكر في الاصل موضع وضع اليمين على اليسار واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يضع باطن كف اليمنى على ظاهر كف
اليسرى وقال بعضهم يضع باطن كف اليمنى على مفصل اليسرى وبه اخذ الطحاوي وفي غير رواية الاصول قال ابو يوسف يقبض بيده
اليمنى رسغه اليسرى وقال محمد يضع كذلك قال الفقيه ابو جعفر قول ابي يوسف احب الي لان في القبض وضعا وزيادة قال الشيخ
الامام الزاهد المعروف بخواهر زاده كما كبر يضع يمينه على يساره عند ابي حنيفة وابي يوسف وعن محمد في النوادر انه في حالة
الثنا يرسل يديه ولا يعتمد انما يعتمد اذا فرغ من الثنا واما في صلوة الجنازة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد والقومة التي بين
الركوع والسجود يرسل ولا يضع عند محمد والحاصل ان الوضع عنده سنة القيام الذي فيه قراءة واختلف على قول ابي حنيفة

في قنوت الوتر قال بعضهم يرسل وهو قول ابي يوسف وقال بعضهم يضع واما في القومة التي بين الركوع والسجود فقد ذكر شيخ الاسلام
في كتاب الصلاة انه يرسل على قولهما كما هو قول محمد وذكر في موضع اخر ان على قولهما يعتمد ومشايخنا وراء النهر اختلفوا قال
الشيخ الامام الزاهد ابو حفص رحمه الله السنة في صلاة الجنازة وفي تكبيرات العيد والقومة التي بين الركوع والسجود الارسال
وقال اصحابنا الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل منهم القاضي ابو علي النسفي والحاكم الامام عبد الرحمن بن محمد الكاتب والشيخ الامام
الحاجوي والشيخ الامام اسمعيل الزاهد رحمهم الله السنة في هذه المواضع الاعتماد والوضع وقالوا المذهب عندنا وقت الارسال
من اول الصلاة حتى يعتمد بها لفظه وكان الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله يقول كل قيام فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الاعتماد
كما في حالة الثناء والقنوت وصلاة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون كما في تكبيرات العيد فالسنة فيه الارسال وبه كان يفتي
شمس الائمة السرخسي والصدر الكبير برهان الائمة والصدر الشهيد حسام الدين رحمهم الله ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ ولم
يذكر في الاصل ولا في النوادر وجل ثناؤك لانه لم ينقل في المشاهير وذكر شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله في كتاب
الحج على اهل الدوينه ويقول المصلي ايضا وجل ثناؤك قال شمس الائمة الحلواني قال مشايخنا ان قال وجل ثناؤك لم يمنع عنه وان سكت
لم يؤمر به وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك بحرف الواو فقد اصاب
وهو جائز روى محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثل ذلك وعن ابي يوسف في الاملاء احب الي ان يزيد في الافتتاح وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض حنيفا الى قوله وانا اول المسلمين بعدهما عن ابي يوسف روايتان في رواية قال يقول وانا اول المسلمين وفي رواية
قال يقول وانا من المسلمين والطحاوي اخذ بالاولى لانه يقول المصلي بالخيار ان شاء قال ذلك قبل الثناء وان شاء قال ذلك بعد الثناء
قيل هو الصحيح من مذهبه هكذا ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وفي ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله لا يقول ذلك بعد افتتاح الصلاة
وهل يقول قبل افتتاح الصلوة نقل عن المتقدمين انه لا يقول وقال المتاخرون يقول وهو اختيار الفقيه ابي الليث رحمه الله ثم اختلف
المتاخرون فيما بينهم انه يقول وانا اول المسلمين او يقول وانا من المسلمين قال بعضهم يقول وانا اول المسلمين لان المنزل في كتاب
الله تعالى هكذا فيتبرك بالمنزل وقال بعضهم يقول وانا من المسلمين وبه كان يفتي شمس الائمة الحلواني رحمه الله لانه لا يريد تلاوة القران
وانما يريد الثناء فيختار ما هو اقرب الى الصدق ثم على قول من يقول وانا من المسلمين لو قال وانا اول المسلمين في الصلوة هل تفسد
صلاته اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم تفسد وقال بعضهم لا تفسد وفي قوله ولا اله غيرك اربع لغات لا اله غيرك لا اله غيرك
لا اله غيرك ولا تقول ولا اله خيرك ولو جرى ذلك على لسانه خطأ هل تفسد صلاته اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا تفسد
وبه كان يفتي الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله ثم يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم في نفسه واعلم بان الكلام في التعوذ في فصول
احدها في اصله قال علماؤنا رحمهم الله يتعوذ وقال مالك لا يتعوذ وحجته حديث انس رضي الله عنه قال صليت خلف رسول الله وخلف
ابي بكر وعمر وكانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ولم يذكر التعوذ وحجتنا حديث ابي الدرداء رضي الله عنه انه قام يصلي
فقال له صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من شياطين الانس والجن والثاني في وقته ومحله قال علماؤنا رحمهم الله يتعوذ بعد الثناء
قبل القراءة وقال بعض اصحاب الظواهر يتعوذ بعد القراءة لقوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ذكر
بحرف الفاء وانه للتعقيب وانا نقول التعوذ لدفع وسوسة الشيطان وانما يحتاج الى دفع الوسوسة قبل الشروع في القراءة والثالث
في فضل التعوذ وهذا فصل لم يذكره محمد رحمه الله وقد اختلفت فيه القراء قال بعضهم اعوذ بالله العظيم السميع العليم من
الشيطان الرجيم وقال بعضهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني
انه اختار احد اللفظين استعيذ بالله من الشيطان الرجيم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يقرأ الفاتحة ولا يقول بعد التعوذ ان الله
هو السميع العليم لان هذا ثناء ومحل الثناء قبل التعوذ لا بعده ثم ان محمدا رحمه الله قال يتعوذ في نفسه وهذا اشارة الى ان السنة فيه الاخفاء
وهو المذهب عند علمائنا رحمهم الله لانه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الجهر به والذي روي عن عمر انه جهر بالتعوذ
فله تاويلان احدهما انه وقع ذلك اتفاقا لا قصدا والثاني انه قصد كان تعليم السامعين انه ينبغي للمصلي ان يتعوذ وكان عطا
يقول الاستعاذة واجبة عند قراءة القران في الصلاة وغيرها وانه مخالف لاجماع السلف كانوا مجتمعين على انه سنة وهذا الذي
ذكرنا في الامام والمنفرد واما المقتدي هل ياتي بالتعوذ على قول ابي يوسف ياتي وهو اختيار القاضي الامام جلال الدين ايضا وعلى قول محمد
لا ياتي ولم يذكر قول ابي حنيفة وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده والشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله في شرح كتاب
الصلوة ان قول ابي حنيفة مثل قول محمد واخذنا به على الزيادات فطلبنا قول ابي حنيفة واستقصينا في ذلك فلم نجد قوله نصا في
من الكتب فلعل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد وقد رايت في متفرقات الفقيه ابي جعفر رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة مثل قول محمد ومسالة
ان التعوذ تبع للثناء او تبع للقراءة فوقع عند ابي يوسف انه تبع للثناء والمقتدي ياتي بالثناء فياتي بالتعوذ تبعا له ووقع عند محمد ان التعوذ

تبع القراءة

تبع القراءة والمقتدي لا ياتي بالقراءة فلا ياتي بالتعوذ وثمرة الخلاف تظهر في ثلث مواضع احدها هذه المسئلة والثاني ان في العيد
المصلي ياتي بالتعوذ ثم يبدأ بالثناء قبل تكبيرات العيد عند ابي يوسف وعند محمد ياتي بالتعوذ بعد تكبيرات العيد والثالث
ان المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق به فعلى قول ابي يوسف لا ياتي بالتعوذ لانه تعوذ حين شرع في الصلاة وعن محمد في
هذه المسئلة روايتان وفي رواية لا يتعوذ هكذا ذكر الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والقاضي الامام صدر الاسلام
ابو اليسر قال صدر الاسلام قول ابي يوسف اصح والتعوذ عند افتتاح القراءة في الركعة الاولى لا غير الا على قول ابن سيرين فانه
كان يقول يتعوذ في كل ركعة ثم يفتتح القراءة وياتي بالتسمية ويخفيها واعلم بان الكلام في التسمية في مواضع احدها ان التسمية
هل من القران فعندنا هي من القران وعند مالك ليس من القران حجته في ذلك حديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين حجتنا في ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وخلف عمر وكانوا يفتتحون بسم الله الرحمن الرحيم والدليل عليه ان
محمدا رحمه الله ادخل التسمية في القراءة حيث قال ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدلك على انها قران والدليل
عليه انها مكتوبة في سورة النمل وسورة النمل قران فيما يكون فيها يكون قرانا ضرورة والثاني انها هل هي من الفاتحة او من راس كل
سورة قال اصحابنا رحمهم الله انها ليست من الفاتحة ومن راس كل سورة ولكنها اية من القران انزلت للفصل بين السور وهو اختيار
ابي بكر الرازي وقال الشافعي رحمه الله انها اية من الفاتحة قولا واحدا وله في كونها من راس كل سورة قولان هكذا ذكر شيخ الاسلام
في شرحه وفي القدوري قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا اعرف هذه المسئلة بعينها عن متقدمي اصحابنا الا ان امرهم بالاخفاء دليل على انها
ليست من السور وفي شرح شمس الائمة الحلواني رحمه الله اختلف المشايخ في ان التسمية هل هي اية من الفاتحة اكثرهم على انها اية من القران
وبه تصير سبع ايات والثالث انه هل يجهر بها على قول اصحابنا لا يجهر بها وقال الشافعي رحمه الله يجهر والرابع انها هل تكرر روى
الحسن عن ابي حنيفة انه قال المصلي يسمي في اول صلاته ثم لا يعود اليه واليه مال ابو جعفر رحمه الله وروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
انه ياتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف وذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه اذا قرأها مع كل سورة فحسن وروى ابن سماعة
عن محمد انه ياتي بالتسمية عند افتتاح كل ركعة وعند افتتاح السورة ايضا الا انه اذا كان صلاة يجهر فيها بالقراءة لا ياتي بالتسمية
بين الفاتحة والسورة وعند الشافعي ياتي بالتسمية في كل ركعة وياتي بها في راس السورة سواء كان صلاة يجهر فيها بالقراءة او يخافت
وذكر ابو علي الدقاق انه يقرأ قبل فاتحة الكتاب في كل ركعة قال وهو قول اصحابنا ورواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف
وهو احوط لان العلماء اختلفوا في التسمية انها من الفاتحة ام لا وعليه اعادة الفاتحة في كل ركعة فكان عليه اعادة التسمية في كل ركعة
ليكون ابعد عن الاختلاف قال صدر الاسلام في شرحه لم يذكر محمد في التسمية خلافا بين ابي يوسف وبين نفسه انها للصلاة او للقراءة
كما ذكر في التعوذ وما روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يسمي في الركعة الاولى فحسب يدل على انها للصلاة واذا فرغ من الفاتحة قال
امين والسنة الاخفاء لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الامام يقولها ولو كان تامين الامام مسموعا
لا يستغني عن قوله فان الامام يقولها والمقتدي يؤمن في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه لا يؤمن رواه الحسن واذا سمع
المقتدي من الامام ولا الضالين في صلاة لا يجهر فيها مثل الظهر والعصر والعشاء هل يؤمن فعن بعض المشايخ انه لا يؤمن وعن
الفقيه ابي جعفر انه يؤمن ومن سمع الامام امين في صلاة الجمعة امن هو ثم اذا فرغ من القراءة يركع وقد ذكرنا بعض مسائل الركوع في
الفصل المتقدم قال محمد واذا اراد ان يركع يكبر قال مشايخنا ظاهر ما ذكر محمد يدل على ان تكبير الركوع في حال القيام فانه قال واراد ان
يركع يكبر وقال بعضهم يكبر عند الخرور للركوع فيكون ابتداء التكبير عند اول الخرور والفراغ عند الاستواء للركوع لان هذا تكبير الانتقال
فيؤتى به مع الانتقال والطحاوي في كتابه يقول ويكبر ويركع كما كبر وهذا اشارة الى القول الثاني ولا يرفع يديه لا في حالة الركوع ولا في
حالة رفع الراس من الركوع والاصل فيه قوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن عند افتتاح الصلوة وعند القنوت
في الوتر وعند التكبيرات كل من صلاة العيد وذكر الاربعة الاخرى في المناسك ثم يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا وذلك ادناه
وان زاد فهو افضل بعد ان يختم على وتر فيقول خمسا او سبعا هكذا ذكر شمس الائمة الحلواني وشيخ الاسلام خواهر زاده هذا
في حق المنفرد واما الامام فلا ينبغي له ان يطول على وجه يمل القوم لانه يصير سببا للتنفير وذلك مكروه وكان الثوري رحمه الله يقول
ينبغي للامام ان يقول ذلك خمسا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلثا ذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه والطحاوي في كتابه يقول اثنا
اما بعضهم قالوا ثلثا وبعضهم قالوا يقول اربعا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلثا ثم لم يرد محمد رحمه الله بقوله وذلك ادناه ادنى
الجواز لان الركوع بدون هذا الذكر جائز في ظاهر الرواية وانما اراد به ادنى الفضيلة وروي عن محمد في غير رواية الاصول
انه اذا ترك التسبيح اصلا او اتى مرة واحدة يجوز ويكره وكان ابو مطيع تلميذ ابي حنيفة رحمه الله يقول كل فعل هو ركن يستدعي ذكرا

بلغ

فيه كان ركنا كالقيام فقد اشار الى ان التسبيح في الركوع ركن ولكنا نقول ان النبي عليه السلام علم الاعرابي الركوع ولم يذكر له فيه شيئا ولو
كان التسبيح ركنا لبين لانه بين الاركان ولو كان الامام في الركوع فسمع خفق النعال هل ينتظر ام لا قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة
وابن ابي ليلى عن ذلك فكرهاه وقال ابو حنيفة اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك وروى هشام عن محمد انه كره ذلك فكرهاه وعن ابي
مطيع انه كان لا يرى به باسا وقال الشعبي لا باس به مقدار التسبيحة والتسبيحتين وقال بعضهم يطول التسبيح الا انه لا يزيد في العدد وقال
ابو القاسم الصفار ان كان الجائي غنيا لا يجوز له الانتظار وان كان فقيرا جاز له الانتظار وقال الفقيه ابو الليث ان كان الامام عرف
الجائي لا ينتظره لانه يشبه الميل اليه وان لم يعرفه فلا باس بذلك لان في ذلك اعانة على الطاعة وقال بعضهم ان اطال الركوع لادراك
الجائي الركوع خاصة ولا يريد اطالة الركوع للتقرب الى الله تعالى فهذا مكروه لان اول ركوعه كان لله والاخر ركوعه للقوم فقد اشرك
في صلاته غير الله تعالى فكان امرا عظيما الا انه لا يكفر لان اطالة الركوع ما كانت على معنى التذلل والعبادة للقوم وانما كان لادراك
وعلى هذا يحمل قول ابي حنيفة رحمه الله وان كان اطال الركوع تقربا الى الله لا ليدرك الجائي الركوع من اوله الى اخره خالصا لله تعالى فلا
باس به الا ترى ان الامام يطيل الركعة الاولى في الفجر على الثانية وانما يفعل ذلك لادراك القوم الركعة الاولى في الفجر على الثانية وانما
يفعل ذلك لادراك القوم الركعة فلا يتحقق الاشراك كذا ههنا وعلى هذا يحمل ما نقل عن ابي مطيع ثم يرفع راسه من الركوع فبعد
ذلك لا يخلو اما ان كان المصلي اماما او مقتديا او منفردا فان كان اماما يقول سمع الله لمن حمده بالاجماع وهل يقول ربنا لك الحمد
على قول ابي حنيفة لا يقول وعلى قولهما يقول وحجتهما في ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا
رفع راسه من الركوع يقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد وعن علي رضي الله عنه انه قال ثلث يخفيهن الامام وذكر من جملتها
ربنا لك الحمد وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها ربنا لك الحمد ولابي حنيفة قوله عليه السلام
انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الحديث الى ان قال واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فالنبي عليه السلام
قسم هذين الذكرين بين الامام وبين المقتدي ومقتضى مطلق القسمة ان لا يشارك احدهما صاحبه في المقسوم له فان قيل كيف هكذا
في حق التامين فان النبي عليه السلام قال واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين وبالاجماع الامام يقول امين قلنا الاصل هذا
وظاهر القسمة لكنا نقول بان الامام لا يقولها الا انا تركنا هذا الظاهر بدليل وهو قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا ولا
دليل فيما تنازعنا فيه فيعمل فيه بظاهر القسمة كيف وقد روى الحسن عن ابي حنيفة ان الامام لا يقول امين فان اخذنا بهذه
الرواية يسقط السوال فان قيل قد ثبت رجوع ابي حنيفة عن هذه الرواية بدليل ان محمدا ذكر في صلوة الاصل قلت يخفي الامام
التعوذ والتشهد وبسم الله الرحمن الرحيم وامين وربنا لك الحمد وسوال محمد لا بد وان يكون عن ابي حنيفة قلنا هذا الحرف
لا يحتمل ان يكون عن ابي حنيفة يحتمل ان يكون عن ابي يوسف لان محمدا املى الكتب على ابي يوسف الا ما فيه اسم الكبير فلا يثبت
الرجوع عن ابي حنيفة بالشك والمعنى في المسئلة لابي حنيفة ان الامام لو اتى بالتحميد يقع تحميده بعد تحميد المقتدي واذا كان
الصلوة ما يثبت على هذا فان ما يشترك فيه الامام والمقتدي اما ان ياتيا به معا او ما يليه الامام اولا واما ان ياتي به المقتدي اولا فلا اصل له قال
الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني كان شيخنا القاضي الامام يحكي عن استاذه انه كان يميل الى قولهما وكان يجمع بين التحميد والتسميع حين كان
اماما والطحاوي كان يختار قولهما ايضا وهكذا نقل عن جماعة من المتاخرين انهم اختاروا قولهما وهو قول اهل المدينة ثم ذكر في
الكتاب لفظين ربنا لك الحمد واللهم ربنا لك الحمد والثاني افضل لان فيه زيادة ثنا وههنا لفظ اخر لم يذكره محمد رحمه الله
في الكتاب وهو قوله ربنا ولك الحمد وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني رحمه الله انه لا فرق بين قوله ربنا لك الحمد وبين قوله ربنا
ولك الحمد ولا يزيد على هذا شيئا في ظاهر مذهب اصحابنا وان كان مقتديا ياتي بالتحميد ولا ياتي بالتسميع بلا خلاف وان كان منفردا
لا شك ان على قولهما ياتي بالتسميع والتحميد واما على قول ابي حنيفة فقد ذكر الطحاوي انه لا رواية فيه نصا عن ابي حنيفة وا
[illegible] الاصح انه ياتي بهما وفي القدوري ان عن ابي حنيفة فيه روايتان وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه
الله يجمع بينهما وروى المعلى عن ابي يوسف انه ياتي بالتحميد لا غير وذكر شيخ الاسلام في شرحه روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه ياتي
بالتسميع لا غير والصحيح من مذهبه انه ياتي بالتحميد لا غير وبه كان يفتي الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي رحمهما
الله وهكذا لان التسميع حث لمن معه على التحميد وليس ههنا معه احد ليحثه عليه فلا معنى للاتيان بالتسميع فياتي بالتحميد
لا غير وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار ان المنفرد ياتي بالتسميع باتفاق الروايات وفي التحميد اختلاف الروايات والصحيح
ما قلنا انه ياتي بالتحميد لا غير واذا ركع المقتدي قبل الامام وادركه الامام في الركوع اجزاه وقال زفر لا يجزيه لان ما اتى
به قبل الامام غير معتد به والباقي بناء عليه والبناء على الفاسد فاسد ولنا ان القدر الذي وجد فيه المشاركة مع الامام يكفي لجواز
الصلوة فيجعل ان ما وجد قبله بطل وصار بمنزلة العدم وهذا القدر كاف لجواز الصلوة لو صحه ان فعله مع الامام

يقبل

يقبل القطع عما قدم فيجعل مبتدا به لا بانيا عليه فيصح ولكن يكره للمقتدي ان يسبق الامام قال عليه السلام فلا تختلفوا عليه
وان رفع راسه قبل ان يركع الامام لم يجزه الركوع لعدم المشاركة اصلا وهي شرط وهكذا كل ما اذا ركع بعد فراغ الامام
من القراءة فاما اذا ركع قبل فراغ الامام من القراءة ثم قرا الامام وركع والرجل راكع قال الفقيه ابو محمد الخوميني لا يجزيه لانه ركع قبل اوانه
باعتبار حال الامام وهو تابع للامام ولو ركع بعدما قرا الامام ثلث ايات ثم اتم القراءة وادركه جاز ولو ركع الامام بعد قراءة الفاتحة
ونسي السورة فركع المقتدي معه ثم عاد الامام الى قراءة السورة ثم ركع المقتدي على ركوعه الاول اجزاه ذلك الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه
في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد للثانية واعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله اجزاه
من المقتدي ذلك الركوع فرغنا من مسائل الركوع جئنا الى السجود قال ثم يخر ساجدا ويكبر في حالة الخرور وذكر لفظة الخرور
في النوادر وفي الاصل ثم يحط ويكبر ويسجد فكانه اختار لفظة الخرور اتباعا للكتاب واختار لفظة الانحطاط اتباعا للسنة
ويقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه وان زاد فهو افضل والكلام في تسبيحات السجود نظير الكلام في
تسبيحات الركوع ثم يرفع راسه ويكبر حتى يطمئن ثم يكبر ويحط للسجدة الثانية ويسبح فيها مثل ما سبح في السجدة الاولى واذا سجد
ورفع راسه قليلا ثم سجد اخرى ان كان الى السجود اقرب لا يجزيه عن السجدتين لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب يجزيه عن
السجدتين هكذا ذكر في العيون لانه يعد جالسا وبعض مشايخنا قالوا اذا زالت جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن
السجدتين وعن الحسن بن زياد ما هو قريب من هذا فانه قال اذا رفع راسه بقدر ما يجري فيه الريح يجوز وقال محمد بن سلمة اذا كان بحال
لو لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه للسجدة الاخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون عن سجدة
واحدة وهو قريب مما ذكر في العيون وفي القدوري انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وقد مر شيء من هذا في الفصل الثاني وفصل
الطمانينة في الركوع والسجود والقومة التي بين الركوع والسجود والجلسة بين السجدتين مر في الفصل الثاني ايضا واذا سجد
قبل الامام وادركه الامام فيها جاز على قول علمائنا الثلثة رحمهم الله ويكره للمقتدي ان يفعل ذلك وقال زفر لا يجوز والكلام
فيه نظير الكلام في الركوع واذا سجد قبل رفع الامام راسه من الركوع او سجد الثانية قبل رفع الامام راسه من السجدة الاولى ثم
شاركه الامام فيها فقد روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز واذا رفع المقتدي راسه من السجدة الاولى فراى الامام ساجدا
فظن انه في السجدة الثانية وهو في السجدة الاولى بعد فالمسئلة على ستة اوجه في خمسة يصير ساجدا للسجدة الاولى الاول منها
اذا لم ينو شيئا حملا لامره على الصواب وهو المتابعة والثاني اذا نوى الاولى والثالث اذا نوى المتابعة والرابع اذا نوى الاولى والمتابعة
والجواب فيها ظاهر والخامس اذا نوى الثانية والمتابعة لانه يقع المعارضة بين النيتين فيجعل كانه لم ينو ويرجح بما هو الصواب
والسادس اذا نوى الثانية فحسب وههنا يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله ثالثة صادفت محلها ولم توجد في
معارضة نية اخرى ثم اذا صار ساجدا عن الثانية فرفع الامام راسه عن السجدة الاولى وادركه في هذه السجدة فقد ذكرنا رواية الحسن
عن ابي حنيفة انه لا يجوز وروى ابو يوسف انه يجوز وعن محمد روايتان فان اطال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية
ثم رفع المقتدي راسه فراى الامام ساجدا فظن انه في السجدة الاولى فسجد فالمسئلة ايضا على ستة اوجه في الوجوه كلها يصير
ساجدا عن الثانية اما اذا لم يحضره النية كان هذه ثانية باعتبار حاله وحال الامام واما اذا نوى الثانية او نوى المتابعة
والثانية فهو ظاهر واما اذا نوى المتابعة والاولى فلما ذكرنا واما اذا نوى الاولى فحسب كانه النية لم تصادف محلها لا باعتبار حاله
ولا باعتبار حال الامام فيلغو والله اعلم اجتمع اصحابنا على ان فرض السجود يتادى بوضع الجبهة وان لم يكن بالانف عذر وهل يتادى
بوضع الانف قال ابو حنيفة رحمه الله يتادى وان لم يكن بجبهته عذر وقالا لا يتادى الا اذا كان بجبهته عذر فابو حنيفة يقول محل السجود
بعض ما [illegible] فيجوز كما لو سجد على الجبهة بيانه انا اجمعنا على انه لو كان بجبهته عذر فسجد على الانف لا غير يجوز ولو لم
يكن الانف محلا لما صار محلا بالعذر كالخد والذقن وسئل نصير عمن يضع جبهته على حجر صغير قال اذا وضع اكثر الجبهة على
الارض يجوز والا فلا فقيل ان وضع مقدار الانف على الارض لا يجوز على قول ابي حنيفة قال لان الانف عضو كامل وهذا القدر من
الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثره فلا يجوز وسئل الفقيه عبد الكريم عمن وضع جبهته على الكف للسجدة قال لا يجوز وقال غيره
من اصحابنا يجوز واذا بسط كمه على النجاسة وسجد قال بعض مشايخنا يجوز كما لو كان منفصلا عنه وقال بعضهم لا يجوز لانه تبع
له واستدل هذا القائل بما ذكر في كتاب الايمان اذا حلف لا يجلس على الارض فجلس على ذيله انه يحنث لان ذيله يقع له كذا ههنا
ولو سجد على ظهر غيره بسبب الزحام ذكر في الاصل انه يجوز وقال الحسن بن زياد والشافعي لا يجوز وحجتهما قوله عليه السلام مكن
جبهتك من الارض وحجتنا حديث عمر رضي الله عنه فانه قال هذا المسجد بناه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن فيه المهاجرون
والانصار فمن وجد فيه موضعا يسجد فيه ومن لم يجد فيه موضعا سجد على ظهر اخيه ولان فيه ضرورة لان الزحام اصل و [illegible]

الصلوات بالجماعات وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه انما يجوز اذا سجد على ظهر غير المصلي لا يجوز لان الجواز بحكم الضرورة
والضرورة لا تتحقق في حق غير المصلي لان غير المصلي لا يمكث في المسجد وذكر المسألة في العيون على نحو ما روى الحسن ولكن قال
ولو سجد على فخذه ان كان بغير عذر فالمختار انه لا يجوز لان الساجد يجب ان يكون غير محل السجود وان كان بعذر فالمختار
انه يجوز هكذا ذكر الصدر الشهيد ولو سجد على ركبته لا يجوز بعذر او بغير عذر ولو لم يضع المصلي ركبتيه على الارض عند
السجود لا يجزيه هكذا ذكره اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله لانا امرنا ان نسجد على سبعة الاعضاء وفتوى مشايخنا على انه يجوز لانه
لانه لو كان موضع الركبتين نجسا يجوز هكذا ذكره القدوري في كتابه والفقيه ابو الليث لم يصحح هذه الرواية انه لو كان موضع
الركبتين نجسا انه يجوز واذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليقي التراب عن وجهه يكره ذلك لان هذا نوع تكبر وان بسط ليقي التراب
عن ثيابه وسجد عليه لا يكره لان هذا ليس بتكبر وفي اول كتاب هبة النوازل رجل يصلي على الارض ويسجد على خرقة وضعها بين يديه
ليتقي الحر لا باس به وذكر عن ابي حنيفة انه فعل ذلك فمر به رجل وقال يا شيخ لا تفعل مثل هذا فانه مكروه فقال له ابو حنيفة من اين انت
فقال من خوارزم فقال ابو حنيفة الله اكبر جاء التكبير من وراء يعني من اقصى الارض ومراده ان علم الشريعة يحمل من ههنا الى خوارزم لا من
خوارزم الى ههنا ثم قال ابو حنيفة في مساجدكم حشيش فقال نعم فقال له ابو حنيفة فيجوز السجود على الحشيش ولا يجوز على الخرقة واذا سجد
رفع اصابع رجليه عن الارض لا يجوز كذا ذكره الكرخي في كتابه والجصاص في مختصره وفي النوازل اذا سجد على الثلج ان لبده جاز لانه
بمنزلة الارض وان لم يلبده وكان يغيب جبهته فيه ولا يجد حجمه لم يجز لانه بمنزلة الساجد على الهوى وعلى هذا اذا القي في المسجد حشيش
كثير ثم سجد عليه ان وجد حجمه يجوز والا فلا واذا اتكأ على التبن او القطن المحلوج ويجد عليه ان استقر جبهته وانفه على ذلك
ووجد الحجم يجوز وان لم يستقر جبهته لا يجوز لان في الوجه الاول هو في معنى الارض وفي الوجه الثاني لا واذا سجد على ظهر ميت ان كان على
الميت لبد ولا يجد حجم الميت يجوز وان وجد حجم الميت لا يجوز لانه سجد على الميت فاذا كان موضع السجود ارفع من موضع القدمين قدر لبنتين
نصب [illegible] ذكر شمس الائمة الحلواني في شرح كتاب الصلاة انه ان كان التفاوت بمقدار لبنة او لبنتين يجوز وان كان اكثر من
ذلك لا يجوز واراد باللبنة المنصوبة دون المفروشة ثم اذا فرغ من السجدتين ينهض على صدور قدميه ولا يقعد وقال الشافعي
يجلس ثم يقوم يحتج بما روى وائل بن حجر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود الثاني قام كانه على الرضف
اي على الحجارة المحماة وقوله ينهض على صدور قدميه اشارة الى انه لا يعتمد على الارض بيديه عند قيامه وانما يعتمد على ركبتيه وهكذا
ذكر القدوري في شرحه وقال الشافعي يعتمد بيديه على الارض وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان الخلاف في الافضل حتى لو فعل كما هو
مذهبنا لا باس به عند الشافعي ولو فعل كما هو مذهبه لا باس به عندنا ويفعل في الركعة الثانية ما فعل في الركعة الاولى من القيام والقراءة
والركوع والسجود واذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الثانية يقعد قدر التشهد في ذوات الاربع والثلاث من الفرائض وهذه
القعدة سنة لو تركها لا تفسد صلاته ولكن يكره تركها اعتبارا وقد مر هذا من قبل وصفة القعدة مرت قبل هذا واذا قعد يضع يديه
على ركبتيه او على فخذيه والتشهد ان يقول التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى فان زاد
فصلى على النبي ودعا لنفسه ولوالديه فان كان عامدا كان ذلك مكروها هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وان كان ساهيا روي عن ابي
حنيفة انه يلزمه سجدتا السهو لانه اخر الركن وعند ابي يوسف ومحمد انه لا يلزمه سجدتا السهو لانه لو لزمه بالصلاة على النبي وانه قبيح وابو حنيفة يقول
سجود السهو لا يلزمه بالصلاة على النبي وانما يلزمه بتاخير الركن فاذا فرغ من قراءة التشهد قام ولا باس ان يعتمد بيديه على الارض
هكذا ذكر الطحاوي واذا قام يفعل في الشفع الثاني مثل ما فعل في الشفع الاول من القيام والركوع والسجود غير انه في القراءة بالخيار خلافا ف
بين ابي يوسف ومحمد عند ابي يوسف يجوز صلاته كما لو ترك الكل وعلى قول محمد لا يجوز صلاته لانه اذا شرع في القراءة افترض عليه الاتمام
ان شاء سبح وان شاء سكت وقد ذكرناها في فصل القراءة واذا رفع راسه من السجدة الاخيرة من الشفع الثاني
قعد وهذه القعدة فرض وقدرها فيما تقدم وقراءة التشهد فيها ليست بفرض حتى لو تركها لا تفسد صلاته عندنا وان قرأ بعض
التشهد وترك البعض ففي ظاهر الرواية يجوز صلاته ايضا لانه لو ترك الكل يجوز صلاته فاذا ترك البعض اولى ثم ذكر في بعض الروايات
فيما اذا قعد قدر التشهد فقد ترك الفرض فتفسد صلاته قال وهو نظير من عليه سجدة تلاوة لو ذهب ولم يسجدها
فصلاته تامة ولو خرج ساجدا ثم رفع راسه وذهب ولم يعد القعدة فسدت صلاته كما في مسئلتنا وينتهي الى حد القعدة ايضا واذا
فرغ من التشهد يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ولوالديه ان كانا مسلمين هكذا ذكر الطحاوي ولم يذكر كيفية
الصلاة على النبي ههنا في الاصل الصحيح ما ذكره الطحاوي ثم يدعو بما شاء مما يشبه الفاظ القرآن ولا يدعو بما يشبه كلام الناس
والصلاة على النبي في هذه القعدة ليست من الواجبات وقال الشافعي هي واجبة هكذا ذكره القدوري وقال ابو الحسن الكرخي الصلاة على النبي

ويجب على الانسان في [illegible] ان شاء فعلها في الصلاة او في غيرها وعن الطحاوي انه يجب عليه الصلاة كلما ذكر قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
وما ذكره الطحاوي [illegible] خلاف الاجماع فعامة العلماء على ان الصلاة على النبي كلما ذكر مستحبة وليست بواجبة وقال ابو عبد الله الجرجاني
الصلاة على النبي [illegible] غرض الصلاة بقي الكلام بعد هذا في كيفية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ذكر عيسى بن ابان في كتاب الحج على اهل المدينة
ان محمدا سئل عن [illegible] على النبي صلى الله عليه وسلم فقال يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد
وبارك على محمد [illegible] كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وانه خرج موافقا لحديث كعب بن عجرة انه قال يا رسول الله عرفنا
السلام عليك فكيف الصلاة عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى آخر ما ذكرنا وتكلم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كيفية
الصلاة على النبي عليه السلام وكان ابن عباس وابو هريرة يصليان عليه على نحو ما بينا الا انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت ابراهيم وآل
ابراهيم انك حميد مجيد وحكي عن محمد بن عبد الله انه كان يكره قول المصلي وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا نوع ظن بتقصير الانبياء
فان احدا لا يستحق الرحمة الا باتيان ما يلام عليه ونحن امرنا بتعظيم الانبياء وتوقيرهم وهذا كان اذا ذكر النبي لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه
وكذا اذا ذكرت الصحابة لا يقال لهم رحمهم الله ولكن يقال رضي الله عنهم وكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده وشمس الائمة السرخسي رحمه الله انه لا باس
لان الاثر ورد من طريق ابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ولا عيب على من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة الله واختلفت الآثار في قوله على
ابراهيم وعلى آل ابراهيم فذكر في بعضها ابراهيم ولم يذكر الآل ولم يذكر في بعضها ابراهيم وفي بعضها جمع بينهما وكان الفقيه ابو جعفر يقول [illegible]
فاقول وارحم محمدا وآل محمد واعتقادي عليه للتوارث الذي وجدته في اهل البلدي وبلدان المسلمين وكان الشيخ الامام الزاهد ابو الحسن
الرستغفني يقول لا باس به وكان يقول معنى قولنا وارحم محمدا ارحم امة محمد وهو يرجع الى الامة هذا كمن جنى جناية والجاني ابن شيخ كبير فاراد ان
يقيموا العقوبة على الجاني فالناس يقولون للذي يعاقبه ارحم هذا الشيخ الكبير وذلك الترحم الى الابن الجاني حقيقة ويكون معناه ارحم هذا الشيخ بالعفو
عن ابنه الجاني كذا ههنا الترحم راجع الى الامة وينبغي ان يحفظ التكبيرات كلها تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع والسجود لحديث ابراهيم
النخعي موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله عليه السلام الاقامة جزم والتكبير جزم ولان اكبر على وزن افعل وكل ما كان على هذا الوزن
لا يحتمل المد واعلم بان المد في التكبير لا يخلو اما ان يكون في الله او في اكبر فان كان في الله لا يخلو اما ان يكون في اوله او في وسطه او في آخره فان كان
في اوله كان خطأ ولكن لا يفسد صلاته وقال بعض مشايخنا يوجب الكفر وقال الامام الزاهد ابو نصر الصفار لا يوجب فان كان في وسطه فهو صحيح
وهو المختار وان كان في آخره فهو خطأ ولكن لا يفسد الصلاة ايضا واما اذا كان المد في اكبر فانه يفسد الصلاة سواء كان في اوله او وسطه
او آخره واذا تعمد ذلك في وسطه يكفر لان الاكبار اسم الشيطان وان لم يتعمد لا يكفر ويستغفر ويتوب وينبغي ان يقول الله برفع الهاء ولا يقول بجزم
الهاء وفي قوله اكبر هو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا ذكر الصيغة بالرفع في كل مرة وذكر الراء فيما عدا المرة الاخيرة
بالرفع وفي المرة الاخيرة هو بالخيار ان شاء ذكر بالرفع وان شاء ذكر بالجزم قال محمد في الاصل ويكون منتهى بصر المصلي الى موضع سجوده لحديث
ابي قتادة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى رمى ببصره الى السماء فلما نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين رمى ببصره الى موضع سجوده
وقال ابو طلحة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ما الخشوع يا رسول الله فقال
عليه السلام ان يكون منتهى بصر المصلي الى موضع سجوده قال ابو طلحة ومن يطيق ذلك يا رسول الله فقال اذن في المكتوبة [illegible]
على انا الامر في التطوع اسهل والامر لمحمد على ما ذكر وذكر الطحاوي والكرخي ينبغي ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده
قال الطحاوي وفي الركوع الى ظهر قدميه وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وزاد بعضهم وعند التسليمة الاولى
الى كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية الى كتفه الايسر ومن الناس من يقول يكون بصره امامه كي لا يجي عينيه وهو بين يديه
يكون بصره امامه ولم ذكر الطحاوي بيان الوجوب لا بيان الاستحباب حتى لو نظر في حالة القيام امامه وفي حالة الركوع
والسجود على الارض لا باس به ولا يأثم ثم اذا اخذ في التشهد وانتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله هل يشير باصبعه السبابة من
يده اليمنى لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسألة في الاصل وقد اختلف المشايخ فيه منهم من قال لا يشير لان مبنى الصلاة على السكون وعن النبي عليه السلام
انه كان يشير وعن محمد رحمه الله يصنع كما يصنع النبي عليه السلام ثم قال هذا قولي وقول ابي حنيفة ثم يصنع عند الاشارة حكي عن الفقيه ابي جعفر
رحمه الله انه قال يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته وروي ذلك عن النبي عليه السلام ثم اذا فرغ من
التشهد وصلى على النبي ودعا لنفسه ولوالديه وللمؤمنين والمؤمنات يسلم تسليمتين تسليمة عن يمينه وتسليمة عن يساره ويحول
في التسليمة الاولى وجهه عن يمينه وفي التسليمة الثانية عن يساره لحديث ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يحول وجهه في التسليمة الاولى حتى يرى بياض خده الايمن وكان يسلم عن يساره حتى يرى بياض خده الايسر ثم
من الناس من يقول في السلام سلام عليكم ورحمة الله بحذف الالف واللام وعندنا يقول السلام بالالف واللام ولا يقول في هذا
السلام في آخره وبركاته عندنا والسنة في السلام ان تكون التسليمة الثانية اخفض من الاولى ذكر شيخ الاسلام رحمه الله

وعن محمد في النوادر ان التسليمة الثانية تحية للحاضرين والتسليمة الاولى للتحية والخروج لان من تحرم للصلوة فكانه غاب عن الناس لا يكلمهم
ولا يكلمونه وعند التحليل كانه رجع اليهم فيسلم فان سلم اولا عن يساره يسلم عن يمينه ولا يعيد عن يساره واذا سلم تلقاء وجهه يعيد ذلك
عن يساره هكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وينوي بالتسليمة الاولى عن يمينه من الحفظة والرجال والنسا وبالتسليمة الثانية عن
عن يساره منهم وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الكتاب ولم يذكر كيفية النية واختلف المشايخ فمنهم من قال في نية الحفظة ينوي
كرام الكاتبين وهما ملكان يكونان مع الادمي يكون احدهما عن يمينه يكتب الحسنات ويكون الاخر عن يساره يكتب السيئات
ومنهم من قال ينوي جميع من معه من الملائكة لانه اختلفت الاخبار في عددهم في بعضها ان مع كل مؤمن خمسة من الملائكة واحد عن يمينه
وواحد عن يساره يكتبان اعماله كما ذكرنا وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه المكاره وواحد على ناصيته يكتب
ما يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويبلغه اليه ما يصلي عليه وقال بعضهم مع كل مؤمن ستون ملكا وقال بعضهم مائة وستون
ملكا وفي نية الرجال والنسا اختلاف المشايخ ايضا منهم من قال ينوي من كان معه في الصلاة لان السلام خطاب والخطاب للحاضرين
فعلى هذا القول في زماننا لا ينوي النسا ومنهم من قال ينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الحضور لانه محلل وفي الثانية ينوي
جميع عباد الله الصالحين لانه دعا كما في قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ينوي جميع عباد الله الصالحين
من الملائكة والانس وروي عن النبي عليه السلام انه قال من قال هذا فقد اصاب عن كل صالح في السما والارض ولكن هذا القول يخالف
ما روينا عن محمد فقد روينا عن محمد ان التسليمة الثانية تحية للحاضرين والتسليمة الاولى للتحية والخروج ومنهم من قال في التسليمتين
جميعا ينوي جميع المومنين واليه اشار الحاكم في مختصره لان المصلي غاب عن الناس كلهم بالتحريمة لا يكلمونه ولا يكلمهم فاذا سلم فكانه قال
قد اتيتكم وحضرت كواحد منكم في امور الدنيا فكلموني وهذا الذي ذكرنا في حق الامام والمقتدي يحتاج الى نية الامام مع نية ما ذكرنا
فان كان الامام في الجانب الايمن نواه فيهم وان كان في الجانب الايسر نواه فيهم وان كان بحذائه نواه في الجانب الايمن عند ابي يوسف
ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد ينويه فيهما لامكان الجمع عند التعارض ذكر الخلاف على نحو ما ذكرنا شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر
شيخ الاسلام ان على رواية الحسن بن زياد ينويه بالتسليمتين ولم يذكر قول محمد وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله ان على
رواية الحسن ينويه في الجانب الايمن ولم يذكر قول محمد والمنفرد لا ينوي الا الحفظة عند بعض المشايخ لان مع الحفظة ليس الحضور
وخطاب غير الحاضر لغو ومنهم من يقول ينوي جميع من على يمينه من الرجال والنسا وجميع من على يساره من الرجال والنساء ثم قدم
الحفظة على بني ادم في الذكر في الاصل وفي الجامع الصغير قدم بني ادم على الحفظة في الذكر من المشايخ من قال ليس في المسئلة
اختلاف في الروايتين لان الواو لا تقتضي الترتيب بل تقتضي مطلق الجمع فينويهم من غير ترتيب كما لو سلم على جماعة فيهم
الشيوخ والشبان لا ترتيب في التسليم بل يجمعهم ومنهم من قال في المسئلة روايتان لان الواو وان كان لا تقتضي الترتيب الا ان البدا
بالذكر دليل الترجيح وزيادة الاهتمام ومنهم من جعل هذه المسئلة بناء على مسئلة اخرى ان الملائكة افضل ام بنوا ادم
فحين صنف محمد كتاب الصلوة كان من رايه تفضيل الملائكة وحين صنف الجامع الصغير كان من رايه تفضيل بني ادم
ولكن هذا بعيد لانهم كانوا قليل الخوض في الكلام والصحيح ان خواص البشر افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة افضل
من اوساط البشر واوساط البشر افضل من اوساط الملائكة وكان الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله يحكي عن استاذه
الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمهما الله انه قال من غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم
ثم المقتدي متى يسلم فعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية يسلم مع الامام فعلى هذه الرواية لا يحتاج الى الفرق بين التسليم وبين التكبير
وفي رواية يسلم بعد الامام فعلى هذه الرواية يحتاج الى الفرق بين التسليم وبين التكبير والفرق ان في مقارنة التكبير سرعة الى العبادة
فيكون اولى وفي مقارنة التسليم سرعة الى الخروج من العبادة والاشتغال بامور الدنيا ولان يبقى في حرمة الصلاة خير من ان
يخرج عن حرمة الصلاة وعلى قولهما يسلم بعد الامام كما يكبر بعد الامام وبعض مشايخنا قالوا السلام عند محمد مقارنا للامام وذكر
الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار ان عطا وابراهيم يقولان المقتدي بالخيار ان شا سلم بعد فراغ الامام وان شا سلم مع الامام
وقال محمد بن سلمة رحمه الله اذا سلم الامام عن يمينه يسلم المقتدي عن يمينه بعده واذا سلم الامام عن يساره يسلم المقتدي بعده عن يساره
وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني يسلم المقتدي مع الامام حتى يصير خارجا بسلام نفسه فذهب الفقيه ابو جعفر الهندواني الى ان
المقتدي يصير خارجا عن الصلاة بسلام الامام فيشترط ان يسلم مع الامام حتى يصير خارجا عن حرمة الصلاة بسلام الامام
وفي رواية لا يصير خارجا الا ان الفقيه ابا جعفر اختار الرواية التي يصير خارجا عن حرمة الصلاة بسلام الامام واصابة لفظة
السلام واجبة عندنا وليست بفرض حتى لو خرج عن الصلاة بكلام او فعل ينافي الصلاة يجوز ولا يلزمه الاعادة وعند الشافعي
رحمه الله يلزمه الاعادة واذا فرغ الامام من التسبيحات قبل فراغ الماموم فالماموم يتابع الامام ولا يتم التسبيحات قال الفقيه

ابو جعفر

قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله هو الاشبه بمذهب اصحابنا رحمهم الله وعلى قياس قول ابي مطيع البلخي يتم التسبيحات عنده فرضيته حتى
يقال لا يفسد الصلاة بتركها كلا او بعضها والاشتغال باتمام الفرض اولى من الاشتغال بالواجب واذا فرغ الامام من التشهد
والمؤتم لم يفرغ بعد في القعدة الاولى لا يتابع الامام ما لم يتم التشهد وفي القعدة الاخيرة يتابع الامام ويسلم معه وانما [1]
يتصل [2] هذا الفصل اذا انتهى الى الامام وقد سبقه الامام بشي من صلاته هل ياتي بالثنا فنقول هذا على وجوه الاول اذا ادركه
في حالة القيام في الركعة الاولى او في الثانية وفي هذا الوجه كان القاضي الامام ابو علي النسفي يحكي عن استاذه الشيخ الامام انه
كان يقول لا ياتي بالثنا وقال غيره من اصحابنا رحمهم الله ياتي وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده ان كانت الصلاة صلاة
يخافت فيها بالقراءة ياتي بالثنا لا محالة لانه لو لم يات بالثنا انما لا ياتي كيلا يفوته الاستماع فاذا كانت الصلاة فيما يخافت
فيها بالقراءة لا يلزمه الاستماع والثنا ذكر مقصود بنفسه فياتي به فان قيل ان كان لا يفوته الاستماع متى اشتغل بالثنا فانه
يفوته فرض الانصات قلنا الانصات انما يفترض حالة استماع القراءة لان الاستماع انما يتحقق بالانصات والاستماع فرض
فما لا يتحقق الاستماع الا به يصير فرضا تبعا له فاما في غير حالة الاستماع والانصات انما شرع منه تعظيما لامر القراءة
الامكان لا لانه مقصودة بنفسها والثنا ذكر مقصود بنفسه وكان مراعاة الثنا اهم من مراعاة الانصات فان قيل الا
فرض وان كان لا يسمع القراءة حتى سقط عن المقتدي القراءة التي هي ركن في الصلوة لاجل الانصات قلنا القراءة انما سقطت عن المقتدي
لمكان الانصات لكن انما سقطت لان قراءة الامام جعل قراءة له متى شارك الامام في القيام الذي هو محل القراءة للامام الا ترى انه
متى ادركه في حالة الركوع صار مدركا لكل الركعة وان لم يوجد منه انصات لقراءة الامام لانه شاركه في القيام فجعل قراءة الامام
له قراءة لما شاركه في القيام فاما ثنا الامام فلم يجعل ثنا من المقتدي فاذا لم يشتغل بالثنا يفوته الثنا اصلا واما اذا كانت صلاة
يجهر فيها بالقراءة ان ادرك الامام في الركعتين الاخريين فكذلك الجواب يشتغل بالثنا لان الامام يخافت بالقراءة في الاخريين
وان كان في الركعتين الاوليين فقد اختلف فيه المشايخ منهم من يقول يشتغل بالثنا ومنهم من يقول لا يشتغل بالثنا بل يستمع القراءة
واليه كان يميل الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل وهو الاصح ومنهم من يقول ينتظر مواضع سكتات الامام وياتي بالثنا فيما
بينهن حرفا حرفا اما من قال بانه يشتغل بالثنا فذهب في ذلك الى ان الاستماع ان فاته بسبب الاشتغال بالثنا فانه في البعض
والثنا يفوته اصلا لو لم يشتغل بالثنا فكان الاشتغال بالثنا اولى واما من يقول لا يشتغل بالثنا يقول بانه لو اشتغل بالثنا فانه
يفوته الاستماع وانه فرض مقصود بنفسه والثنا سنة فكان ترك السنة اولى من ترك الفرض بخلاف الانصات فانه بانفراده ليس
بفرض وانما يفترض حالة الاستماع الا ترى ان الامر به على الانفراد لم يرد وانما ورد مع الامر بالاستماع فيكون فرضا حالة
الاستماع سنة على الانفراد واذا كانت سنة في هذه الحالة كان الاشتغال بالثنا اولى من الوجه الذي بينا واما من يقول ياتي بالثنا في
السكتات في الامام وذهب في ذلك الى انه يمكنه اقامة هذه السنة من غير ان يفوته فرض الاستماع بان ياتي بها في سكتات الامام
وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر اذا جاء المسبوق الى الامام والامام في الفاتحة في صلاة يجهر فيها يثني بالاتفاق واذا جا الامام في
السورة في صلاة يجهر بها قال ابو يوسف يثني المسبوق وقال محمد لا يثني وفي صلاة العيد والجمعة اذا كان المسبوق بعيدا لا يسمع
قوله هل يثني بعد تكبيرة الافتتاح قال الفضلي لا يثني لانه مخاطب لانه يقرا فيدخل تحت قوله فاستمعوا وقال ابو محمد عبد الله بن الفضل
يثني لانه لا يسمع فصار كما لو ادرك الامام في الاوليين في صلاة لا يجهر فيها وهناك يثني وان تيقن ان الامام في القراءة كذا ههنا هذا
الذي اذا ادرك الامام في حالة القيام واما اذا ادركه في حالة الركوع وكبر تكبيرة الافتتاح قائما هل ياتي بالثنا قائما يتحرى فان كان
اكبر رايه انه لو اتى به قائما يدرك الامام في شي من الركوع فانه ياتي به لان الموضع الذي ادرك الامام فيه ليس بموضع القراءة للامام واتيان الثنا
لا يؤدي الى تفويت هذه الركعة اذا كان يدركها فقد امكنه ادراك الامرين والجمع بين الامرين واحرازهما فلا يترك واحدا منهما وان كان اكبر
رايه انه لو اشتغل بالثنا لا يدرك الامام في شي من الركوع لا ياتي بالثنا بل يتابع الامام في الركوع وذلك لانه لو اتى بالثنا فاتته الركعة مع الامام
وادراك الركعة اهم من اتيان الثنا فان قيل الركعة لو فاتته تفوته الى خلف فانه يقضيها بعد فراغ الامام من الصلاة والثنا يفوته
اصلا فانه لا ياتي به بعد ذلك قلنا الركعة ان كان تفوته الى الخلف الا ان سنة الجماعة في هذه الركعة تفوته اصلا ومراعاة سنة
الجماعة اولى من مراعاة سنة الثنا الا ترى انه لو ادرك الامام في صلوة الفجر فان كان اكبر رايه انه لا يدرك الامام في الركعة
الثانية فانه لا يشتغل بركعتي الفجر وقد ورد في ركعتي الفجر من الوكادة ما لم يرد في غيرها لكن لما كان الاشتغال بركعتي الفجر يؤدي
الى تفويت سنة الجماعة في الركعة الثانية لان اقامة سنة الجماعة اولى فكذلك ههنا وان ادركه بعد ما رفع راسه من الركوع
يكبر تكبيرة الافتتاح قائما وياتي بالثنا ان كان اكبر رايه انه لو اتى بالثنا يدرك الامام في السجدة وكذا لو ادركه في السجدة الاولى
يكبر تكبيرة الافتتاح قائما وياتي بالثنا ان كان اكبر رايه انه لو اتى بالثنا يدرك الامام في هذه السجدة وكذلك اذا ادركه بعد ما

[1] وانما — written in red ink.
[2] يتصل — written in red ink.

ويرفع راسه من السجدة الاولى يكبر تكبيرة الافتتاح قائما ويأتي بالثنا ان كان اكبر رايه انه يدرك الامام في السجدة الثانية ثم يسجد ولا يأتي
بالركوع والسجدتين ولو اتى بهما تفسد صلاته لانه صار منفردا بركعة تامة بعدما شرع في صلاة الامام فتفسد صلاته
واما اذا ادركه في القعدة الاخيرة فانه يكبر تكبيرة الافتتاح قائما ثم يقعد ويتابعه في التشهد ولا يأتي بالدعوات المشروعة بعد
الفراغ من التشهد عند بعض المشايخ واليه مال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لان الدعا مشروع في اخر الصلاة لا
وسطها وهكذا رواه ابو عبد الله البلخي عن ابي حنيفة وبه كان يفتي عبد الله الفضل وبعضهم قالوا ياتي بها متابعة للامام وقيل
لان المصلي انما لا يشتغل بالدعا في وسط الصلاة لما فيه من تاخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هنا لانه لا ياتي بشي من الاركان
قبل سلام الامام والى هذا القول مال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ثم على قول من ياتي بالدعوات المشروعة بعد الفراغ من التشهد
ماذا يصنع اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم يكرر التشهد وقال بعضهم يصلي على النبي عليه السلام وقال بعضهم ياتي بالدعوات
التي في القران ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا لا تزغ قلوبنا وقال بعضهم يسكت وقال بعضهم هو بالخيار ان شا اتى
بالدعوات المذكورة في القران وان شا صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينبغي للمسبوق ان يقوم الى قضا ما سبق به قبل ان يفرغ
الامام من التشهد فالمسئلة على وجوه اما ان يكون مسبوقا بركعة او بركعتين او بثلث فان كان مسبوقا بركعة فان
مكث قراته بعد فراغ الامام من التشهد مقدار ما تجوز به الصلاة جازت صلاته لو مضى على ذلك وان لم يقع من قراته
ذلك المقدار بعدما فرغ الامام من التشهد لا تجوز صلاته لان قيامه وقراته قبل فراغ الامام من التشهد لم يقع معتبرا
فاذا مضى على ذلك فقد ترك من صلاته ركعة فلا يجوز وكذلك لو كان مسبوقا بركعتين لانه ترك القراة في احديهما ولو كان مسبوقا
بثلث كان عليه فرض القراة في ركعتين وفرض القيام في ركعة فينظر ان كان قام بعد فراغ الامام من التشهد ادنى قومة وقرا
في الاخريين ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وان ركع في الاولى قبل فراغ الامام من التشهد ومضى على ذلك فسدت
صلاته

الفصل الرابع في بيان ما يكره للمصلي ان يفعل في صلاته وما لا يكره

يكره للمصلي ان يغطي فمه في الصلاة لما روى
ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يغطي فاه في الصلاة وهذا الذي ذكرنا في غير حالة التثاوب اما في حالة التثاوب
بان غلبه التثاوب فلا باس بان يضع يده على فمه قال عليه السلام اذا تثاوب احدكم في صلاته فليغط فاه فان الشيطان يدخل
فاه او قال فيه او قال فمه ويكره ان يصلي معتجرا لنهي النبي عليه السلام وتكلموا في تفسير الاعتجار قال بعضهم ان يشد العمامة
حول راسه بالمنديل ويبدي هامته كما يفعل الشطار وقال بعضهم ان يشد بعض العمامة على راسه والبعض على بدنه وعن
محمد رحمه الله انه قال لا يكون الاعتجار الا مع تنقب وهو ان يلف بعض العمامة على راسه ويجعل طرفا منه شبه المعجر للنسا
ملو حول وجهه وانه مكروه لما فيه من تغطية الفم والانف ويكره ان يصلي وهو عاقص شعره لحديث ابي رافع ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلي الرجل وراسه معقوص والعقص هو الاحكام والشد والمراد من المسئلة ان يجمع شعره على
هامته ويشده بصمغ او غيره ليتلبد وعن بعض المشايخ وعن بعضهم ان يلف ذوائبه حول راسه كما يفعله النساء في
بعض الاوقات وعن بعضهم ان يجمع الشعر كله من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة كيلا يصيب الارض اذا سجد ويكره
ان يضع يديه على الارض قبل ركبتيه اذا انحط للسجود واذا قام رفع يديه قبل ركبتيه ويجوز ان يفعل خلاف ذلك حالة العذر
والاصل فيه ما روى وائل بن حجر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يضع ركبتيه قبل يديه وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه
وسلم نهى ان يبرك المصلي بروك الابل وفي رواية بروك الجمل وقال ليضع ركبتيه قبل يديه ويكره ان ينقر نقر الديك
وان يقعي اقعا الكلب وتفسيره ان يضع اليتيه على الارض وينصب فخذيه وقيل تفسيره ان يضع اليتيه على الارض وينصب
يديه امامه نصبا وان يفترش ذراعيه افتراش الثعلب لحديث ابي هريرة قال نهاني خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك واقعي
اقعا الكلب وان افترش افتراش الثعلب ويكره ان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع لحديث جابر بن سمرة
قال كنا نرفع ايدينا عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فخرج الينا النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما لي اراكم رافعي ايديكم
كانها اذناب خيل شمس قاروا في الصلاة ويكره السدل في الصلاة لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قال وتفسيره ان يجعل
ثوبه على راسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه في جوانبه ومن صلى في قبا او في مطرف او في [illegible] فانه ينبغي ان يدخل يديه في كميه وفي
القبا المنطقة احترازا عن السدل وعن الفقيه ابي جعفر رحمه الله انه كان يقول اذا صلى مع القبا وهو غير مشدود الوسط
[illegible] وكان يقول كان فقيهنا يقول يخاف ان يدخل في الكراهة لان عامة صلاتنا مع الاقبية وهي غير مشدودة الوسط
ويكره اشتمال الصما وذلك بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه ويضعهما على كتفه الاخرى اذا لم يكن
عليه سراويل وكذلك يكره له ان يضع ثوبه على راسه ويلف جميع بدنه بحيث لا يبقى له فرجة لان فيه تشبها

الصلاة على كل حال ايضا لانه مما لا يمكن الامتناع عنه وان لم يكن مدفوعا اليه الا انه لاصلاح الحلق ليتمكن من القراة ان ظهر له
حروف نحو قوله اخ اخ او نحو ذلك كان الفقيه اسماعيل الزاهد يقول تقطع الصلاة عندهما لانه حروف هجاء وقال غيره من
المشايخ لا يقطع وان لم يظهر له حروف هجاء لا يقطع الصلاة عندهما على قياس ما ذكره شمس الائمة واذا ساق الدابة بقوله هر او زجر
الكلب فقال هر يقطع عندهما ايضا لان له حروف هجاء وان ساقها بما ليس له حروف هجاء لا يقطع عندهما على ما ذكره شمس الائمة
وكذا اذا دعى الهرة بما له حروف هجاء تقطع الصلاة عندهما ولو اذا دعاها بما ليس له حروف هجاء لا تقطع ولذا لو [illegible] بما له
حروف هجاء يقطع عندهما واذا انين او لم يكن مدفوعا اليه وحصل به حروف هجاء تقطع الصلاة عندهما ولو ان في الصلاة او تاوه او
بكى فارتفع بكاؤه فان كان من ذكر الجنة او النار فصلاته تامة وان كان ذلك من وجع او مصيبة فسدت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد
وتفسير التاوه ان يقول اوه وانما كان الجواب كما قلنا لحديث عائشة رضي الله عنها فانها سئلت عمن ان في الصلاة فقالت ان كان
من خشية الله لا تفسد صلاته وان كان لالم فسدت صلاته وهذا لان ما كان من ذكر الجنة او النار فهو خشية الله فيكون في معنى
التسبيح لانه لتعظيم الله تعالى فصل ما فصل فكان له حكم التسبيح وقد قال الله تعالى ان ابراهيم لاواه حليم وكان النبي عليه السلام يصلي
ولجوفه ازيز كازيز المرجل فاما ما كان من وجع او مصيبة فهو جزع وتضجر من جملة كلام الناس لوجوده فهما فيقطع الصلاة وعن
ابي يوسف انه اذا كان يمكنه الامتناع عنه يقطع الصلاة واذا كان لا يمكن لا يقطع الصلاة لانه لا يمكنه القعود والقيام الا بالانين
وسئل محمد بن سلمة عن ذلك فقال لا يقطع الصلاة وعلل فقال لان هذا مما يبتلى به المريض اذا اشتد عليه المرض ولا يمكنه الامتناع عنه
والمشهور عن ابي يوسف ان الانين لا يوجب قطع الصلاة سوا كان من وجع او ذكر الجنة بعض مشايخنا قالوا في
شرح الجامع الصغير الاختلاف في هذه المسئلة بنا على اختلافهم في النفخ في الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد تقطع الصلاة وعند
ابي يوسف لا تقطع الرواية الثانية اذا كان الانين بحرفين نحو اه لا تفسد الصلاة واذا كان بثلاثة احرف نحو قوله اوه تفسد
الصلاة عند بعض المشايخ سوا كان من وجع او ذكر النار وهذا بنا على ان الكلمة اشتملت على حرفين زائدين او احدهما اصلية
والاخرى زائدة لا تقطع الصلاة عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يقطع وكل كلمة اشتملت على ثلاثة احرف او ما زاد عليها
ففي الزيادة على الثلث تفسد الصلاة عند ابي يوسف رحمه الله بلا خلاف بين المشايخ وفي الثلث اختلاف المشايخ على قوله
والحروف الزوايد عشر جمعها البغداديون في قوله اليوم تنساه وقولنا اوه مع التشديد يشتمل منه اربعة احرف فيكون في اوه
دون التشديد خلاف المشايخ على قول ابي يوسف وفي اوه مع التشديد باتفاق بين المشايخ فابو يوسف يقول ان مبنى كلام العرب على
[illegible] احرف احدها ليبتدا به والثاني ليحشى به الكلام والثالث ليسكت عليه الا انه اذا تكلم بحرفين اصليين فقد وجد اكثر ما يبنى
عليه كلام العرب فاقيم مقامه كله وبه فارق ما اذا كان احدهما زايدا لان النظر الى ما يبتنى عليه الكلام يوجد الاحرف واحدة والكلام
لا يقوم بحرف واحد والجواب عن هذا ان الزوايد من الحروف لو كانت تلغى لكان لا تفسد صلاته اذا قال اوه لان جميعها زوايد وحكي
عن الشيخ الامام ابي حفص الكبير انه كان يقول اذا تاوه في صلاته لا تفسد صلاته وانه خلاف الروايات وان جرى على لسانه من غير قصد
لا تفسد صلاته عند الكل هكذا ذكر عامة المشايخ في شروحهم وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده على قول ابي حنيفة ومحمد
تفسد الصلاة بالصوت المسموع بحرف واحد ولي وعن هذه المسئلة يتفرع على مسئلة النفخ [illegible] ان المصلي اذا قال اف مخففا
لا تفسد صلاته عند ابي يوسف رحمه الله بلا خلاف بين المشايخ واذا قال اف مشددا ينبغي ان يكون فيه اختلاف المشايخ وعندهما
تفسد الصلاة في المخفف والمشدد جميعا قال محمد في الرجل يستفتحه الرجل وهو في الصلاة فيفتح قال هذا كلام اعلم بان فتح المصلي
لا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان يكون على امامه او على رجل هو في صلاة غير صلاة الفاتح فان كان الفتح على امامه لا تفسد صلاته لقوله
عليه السلام اذا استطعمك الامام فاطعمه اي اذا استفتح منك فافتح عليه وعن عمر رضي الله عنه انه قرا سورة النجم وسجد فلما
عاد الى القيام ارتج عليه فلقنه واحد اذا زلزلت فقراها ولم ينكر عليه ولانه سعى في اصلاح صلاة امامه لانه لو لم يفتح عليه
ربما يجري على لسانه شي يفسد صلاته وفي اصلاح صلاة الامام اصلاح صلاة نفسه وما يرجع الى اصلاح صلاة المصلي لا يفسد
الصلاة وان كثر الا ترى انه اذا سبقه الحدث فذهب وتوضا لا تفسد صلاته كذا هاهنا بعض مشايخنا قالوا هذا اذا كان فيه
اصلاح صلاته بان ارتج على الامام قبل ان يقرا مقدار ما يجوز به الصلاة او بعد ما قرا الا انه لم ينتقل الى اية اخرى اما اذا لم يكن فيه
اصلاح الصلاة بان قرا الامام مقدار ما يجوز به الصلاة او انتقل الى اية اخرى تفسد صلاته لانه تعليم في غير موضع الحاجة
وبعضهم لا تفسد صلاته على كل حال لانه يحتاج اليه لاصلاح صلاته لانه ربما يقرا ما يفسد صلاته لما اشتبه عليه الصواب فكان
بمنزلة الفتح في موضع الاستفتاح عند الحاجة ولو اخذ الامام من الفاتح بعد ما انتقل الى اية اخرى هل تفسد صلاة الامام حكي
القاضي الامام ابي بكر الزهري انه قال تفسد وجمع من المشايخ قالوا لا تفسد ولا ينبغي للامام ان يلجي القوم الى الفتح لانه يلجئهم

الى القراءة خلفه وانه مكروه ولكن ان قرا بمقدار ما يجوز به الصلاة يركع وان لم يقرا مقدار ما يجوز به الصلاة ينتقل الى آية
اخرى لان الواجب قراءة القرآن مطلقا والكل قرآن ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح على الامام من ساعته لانه ربما يتذكر الامام من ساعته
فيكون قراءته خلف قراءة من غير حاجة وان كان الفتح على رجل ليس هو في الصلاة فهو على وجهين ان اراد به التعليم تفسد صلاته
وان لم يرد به التعليم وانما اراد به قراءة القرآن لا تفسد صلاته اما اذا اراد به التعليم لانه ادخل في الصلاة ما ليس من افعال الصلاة لانه
انتصب معلما في الصلاة لان الذي يفتح كانه يقول بعد ما قرات كذا وكذا اخذتني والتعليم ليس من الصلاة في شيء وادخال
ما ليس من الصلاة في الصلاة يوجب فساد الصلاة ولان هذا من كلام الناس لان معنى المسالة ان غير المصلي استفتح من المصلي
فيصير فتح المصلي جوابا عرفا فيصير من كلام الناس فقضيته هذين المعنيين ان تفسد صلاته اذا فتح على امامه لكن سقط اعتبار
التعليم على المعنى الاول وسقط اعتبار الجواب على المعنى الثاني للاحاديث ولمكان الحاجة الى اصلاح صلاة نفسه ولا نص في هذه الصورة
ولا حاجة الى اصلاح صلاة نفسه فيعمل فيه بقضية القياس واما اذا اراد به قراءة القرآن لا تفسد صلاته اما على المعنى الاول فلانه ما
انتصب معلما في الصلاة واما على المعنى الثاني فلانه ليس من كلام الناس بعض مشايخنا قالوا ما ذكر من الجواب فيما اذا اراد به
التعليم يجب ان يكون على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اما على قول ابي يوسف ينبغي ان لا تفسد لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ
واراد به اصل المسالة اذا اجاب رجلا بلا اله الا الله وان كان الفتح على رجل هو في صلاة غير صلاة الامام فهو على هذين الوجهين
ايضا ان اراد به التعليم تفسد صلاته الا على قول ابي يوسف رحمه الله على ما ذكره بعض المشايخ وان اراد به قراءة القرآن
لا تفسد وهل تفسد صلاة المستفتح في هذه الصورة وهو ما اذا لم تكن الصلاة واحدة لم يذكر محمد رحمه الله في هذه المسالة
في شيء من الكتب وذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار في شرح كتاب الصلاة انها تفسد لانه انتصب متعلما لان المستفتح كانه
يقول لغيره بعد ما قرات ما ذا تذكرني الا ترى انه مثل صلاة القارئ لانتصابه متعلما وذكر القدوري في شرحه اذا فتح على غير الامام
فسدت صلوته من غير فصل ثم لم يشترط في الجامع الصغير التكرار في الفتح وشرط في الاصل فقال اذا فتح غير مرة فما ذكر في الاصل
يدل على ان بالفتح مرة لا تفسد الصلاة فالمعنى الثاني يؤيد ما ذكرها هنا لان الكلام يفسد الصلاة والشيء يبطل بقليله او كثيره
والمعنى الاول يؤيد ما ذكر في الاصل لان ادخال ما ليس من الصلاة في الصلاة انما يوجب فساد الصلاة اذا كثر اما اذا قل فلا واذا
اذن في الصلاة واراد به الاذان فسدت صلاته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح
وكذا اذا سمع المصلي الاذان وقال مثل ما قال المؤذن واراد به جواب المؤذن فسدت صلاته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تفسد
حتى يقول حي على الصلاة واذا جرى على لسان المصلي نعم فان كان ذلك عادة له يجري على لسانه في غير الصلاة فسدت صلاته
لانه من كلامهم وان لم يكن عادة له لا تفسد صلاته لانه قرآن وان قال بالفارسية آري فهو بمنزلة قوله نعم ان كان ذلك
عادة له تفسد صلاته والا فلا وكان الفقيه ابو الليث رحمه الله يقول ينبغي ان تكون المسالة على الاختلاف الذي عرف
فيما اذا قرا القرآن بالفارسية والصحيح ما ذكرنا لان عربيته اذا جعلت من القرآن صار كانه قرا القرآن بالفارسية وثمه
لا تفسد بالاجماع انما الاختلاف في الاعتداد به المصلي اذا وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ان
كان ذلك في امر الآخرة لا تفسد صلوته وان كان من امر الدنيا تفسد صلاته وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اذا قال المصلي في صلاته
صلى الله على محمد ان لم يكن مجيبا لاحد لا تفسد صلاته لانه دعا بصيغته ولم يخرجوا بانه تغيير وفي فتاوى اهل سمرقند اذا سمع
اسم النبي فصلى وهو في الصلاة فسدت صلاته لان هذا اجابة ولو صلى عليه ولم يسمع اسمه فهذا ليس باجابة فلا تفسد صلاته واذا
قرا المصلي من المصحف فسدت صلاته وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله لا تفسد لحديث ان عائشة رضي الله عنها
امرت ذكوان بامامتها وكان ذكوان يقرا من المصحف ولابي حنيفة رحمه الله وجهان احدهما ان حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر
فيه والتفكر ليفهم ما فيه فيقرا عمل كثير والعمل الكثير مفسد لما تبين بعد هذا وعلى هذا الطريق يفترق الحال بينما اذا كان المصحف
في يديه او بين يديه او كان يقرا من المحراب الوجه الثاني انه يلقن من المصحف فكانه يلقن من معلم آخر وذلك يفسد الصلاة فهذا
كذلك وعلى هذا الطريق لا يفترق الحال بينما اذا كان المصحف في يديه او قرا من المحراب وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري رحمه الله يقول في التعليل لابي حنيفة اجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف ولا يمكنه ان يقرا من ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما ابيح الصلوة بغير القراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلما
هذه المسالة وبه قال بعض المشايخ وتاويل حديث ذكوان انه كان ينظر في المصحف ويتلقن ويقوم ويصلي ويدل عليه ان هذا
مكروه عندهما ولا تظن بعائشة رضي الله عنها انها ترضى بالمكروه واذا كان المكتوب على المحراب غير القرآن بان كان
المكتوب عليه كن في صلاتك خاشعا فنظر المصلي في ذلك وتامل وفهم ذكر بعض مشايخنا على قياس قول ابي يوسف لا تفسد وعلى قياس

وذكر

وقول محمد تفسد وقاسوا هذه المسالة على مسالة اليمين فانه من حلف لا يقرا كتاب فلان فوصل اليه كتاب فلان فبسطه ونظر
اليه حتى فهم ولم يقرا بلسانه قال ابو يوسف لا يحنث في يمينه لانه لم يقرا حقيقة وقال محمد يحنث لانه وجد معنى القراءة وهو
تفهم ما في الكتاب وهو المقصود من اليمين فعلى قياس تلك المسالة يجعل قارئا ههنا عند محمد خلافا لابي يوسف وعلى قياس
هذا قالوا ينبغي للفقيه ان لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء ويفهم فيدخل فيه شبهة
الاختلاف ومن المشايخ من قال على قول محمد لا تفسد صلاته وان فهم ما في المصحف وما على المحراب وروى هلال عن محمد نصا وقد روي
هذا القائل عن محمد عقيب هذا القول اذا حلف لا يقرا القرآن فنظر وعلم ما فيه لا يحنث في يمينه بخلاف قراءة القرآن والفرق ان المقصود من
قراءة الكتاب لفلان تفهم ما فيه وهو معنى القراءة لا نفس القراءة فانصرف يمينه اليه اما نفس قراءة القرآن مقصوده من غير تفهم
وتعلم تعبير القرآن فانصرف اليمين الى القراءة باللسان ولم يوجد القراءة باللسان ثم لم يفصل في الكتاب في هذه المسالة بينما اذا قرا قليلا او
كثيرا قال بعض مشايخنا اذا قرا مقدار آية تامة تفسد صلوته عند ابي حنيفة وفيما دون ذلك لا تفسد وكذلك لم يفصل في الكتاب بينما اذا لم
يكن حافظا للقرآن وبينما اذا كان حافظا للقرآن قال الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله اذا كان حافظا للقرآن ومع هذا
نظر في المصحف او في المكتوب على المحراب وقرا جازت صلوته لان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف واذا نظر الى مكتوب وفهم
فيه ان نظر غير مستفهم لكنه فهم لا تفسد صلاته وان نظر مستفهما وفهم تفسد صلاته عند محمد وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله
ولا تفسد عند ابي يوسف وبه اخذ مشايخنا رحمهم الله وفي العيون المصلي اذا سلم على احد او رد السلام على غيره فسدت صلوته
ورايت في موضع آخر اذا اراد المصلي ان يسلم على غيره ساهيا فقال السلام ثم تذكر انه لا ينبغي له ان يسلم وهو في الصلاة فسكت تفسد
صلاته النوع الثاني في بيان الافعال المفسدة ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير روى ابن ثعلبة الليثي عن الازرق بن قيس انه راى ابا برزة
يصلي آخذا بقياد فرسه حتى صلى ركعتين ثم انسل قياد فرسه من يده فمضى الفرس على القبلة فتبعه ابو برزة حتى اخذ بقياده ثم رجع ناكصا
على عقبه حتى صلى الركعتين الباقيتين قال محمد رحمه الله في السير الكبير وبهذا ناخذ الصلوة تجزي ما صنع لا تفسدها الذي صنع ثم
رجع على عقبيه ولم يستدبر القبلة بوجهه حتى جعلها خلف ظهره فسدت صلاته ثم ليس في هذا الحديث فصل بين المشي القليل والكثير
فهذا يبين لك ان المشي في الصلوة مستقبل القبلة لا يوجب فساد الصلوة وان كثر بعض مشايخنا اولوا هذا الحديث واختلفوا
فيما بينهم في التاويل فمنهم من قال تاويله لم يجاوز الصفوف او لم يجاوز موضع سجوده فاما اذا جاوز ذلك فان صلاته تفسد لان موضع
سجوده في الفضاء مصلاه ولذلك موضع الصفوف كالمسجد وخطاه في مصلاه عفو كما قالوا في المصلي اذا ظن انه رعف في صلاته فذهب
مستقبل القبلة ثم علم انه ما رعف قبل ان يخرج من المسجد ثم عاد الى مكانه لا تفسد صلاته وكذلك اذا كان في الفضاء فان جاوز الصفوف
او موضع سجوده فسدت صلاته وان لم يجاوز لا تفسد وكذلك اذا راى سوادا في صلاته فظن انه عدو ثم ظهر انه سواد نعم فان جاوز
الصفوف او موضع سجوده تفسد صلاته وان لم يجاوز لا تفسد ومنهم من قال تاويله ان مشيه لم يكن متلاحقا بل مشى خطوة وذلك
قليل وانه لا يوجب فساد الصلوة اما اذا كان المشي متلاحقا تفسد صلاته وان لم يستدبر القبلة لانه عمل كثير ومنهم من قال الحديث
محمول على انه مشى مقدار ما يكون بين الصفين فان المشي في الصلاة اذا كان مقدار ما يكون بين الصفين ولا يستدبر القبلة لا تفسد
الصلاة وهذا كما قالوا في رجل كان في الصف الثاني فراى فرجة في الصف الاول فمشى اليها فسدها لم تفسد صلاته لانه مامور
بالمراصة قال عليه السلام تراصوا في الصفوف فلم يوجب ذلك فساد صلاته لما كان المشي مقدار الصفين ولو كان في الصف الثالث
فراى فرجة في الصف الاول فمشى الى الصف الاول وسد تلك الفرجة تفسد صلاته وان لم يستدبر القبلة ومن المشايخ من اخذ بظاهر
الحديث ولم يقل بالفساد قل المشي او كثر استحسانا والقياس ان تفسد صلاته اذا كثر المشي كما لو لم ينسل قياد الفرس من يده فمشى
شيئا كثيرا فان هناك فسدت صلاته وان لم يستدبر القبلة الا انا تركنا القياس بحديث ابي برزة وانه خص حالة العذر فبقي حالة
العذر يعمل بقضية القياس وكان القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي يحكي عن استاذه انه كان يقول بجواز الصلاة ان مشى مستقبل
القبلة بعد ان يكون عاريا قال وهكذا الجواب في كل حاج او مسافر كان سعيه لعبادة وهذا كله اذا لم يستدبر القبلة فاما اذا استدبر القبلة
فسدت صلوته كما اذا استدبر القبلة على ظن انه رعف قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لا باس بقتل الحية والعقرب في الصلاة وذكر في
صلاة الاصل قتل الحية والعقرب في الصلوة لا تفسدها ولم يذكر في صلاة الاصل هل يباح له ذلك ونص على الاباحة في الجامع الصغير في
العقرب ولم يذكر الحية واعلم بان ههنا حكمين اباحة القتل وفساد الصلاة فاما حكم الاباحة فمن مشايخنا من سوى بين قتل الحية والعقرب في
حكم الاباحة وقال كما يحل قتل العقرب في الصلاة يحل قتل الحية الجنية وهي ان تكون بيضاء تمشي مستويا وغير الجنية وهي ان تكون سوداء
تمشي في ذلك ملتويا سواء والبرهان الطحاوي في كتابه وهو الاصح فقد قال عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة الحية
والعقرب وهو مطلق من غير فصل بين حية وحية ومن مشايخنا من فرق بين الحية والعقرب فقال يحل قتل العقرب في الصلاة لا يحل

قتل الحية منها الجني وغير الجني في ذلك سواء لان قتل العقرب يتأتى بعمل قليل بوضع نعله عليه ويغمزه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي فلدغته عقرب فوضع نعله عليه وغمزه حتى قتله وقتل الحية لا يتأتى الا بمعالجة وعمل كثير فلا يفعل ذلك من غير ضرورة ومن المشايخ من يقول يحل قتل غير الجني ولا يحل قتل الجني والاصل فيه قوله عليه السلام اياكم والحية البيضاء فانها من الجن وهذا القائل هكذا يقول في غير الصلوة انه يحل فيه قتل غير الجني ولا يحل قتل الجني الا بعد الانذار والاعذار وهو ان يقول لها خلي طريق المسلمين فان ابت حينئذ يحل قتله ومن يقول يحل قتل الجني وغير الجني في الصلاة لذلك يقول خارج الصلاة وهو الصحيح من المذهب لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين من غير فصل وكان رسول الله عليه السلام عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا فعلوا ذلك فلا ذمة لهم فالذي يظهر نفسه لامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد نقض العهد فيستحق القتل لذلك قالوا وانما يباح قتل الحية والعقرب في الصلوة اذا مر بين يديه وخاف ان يؤذيه فاما اذا كان لا يخاف الاذى فيكره وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحسن بن زياد في كتاب الصلاة والمذكور محمد عن ابي حنيفة رحمه الله واكره قتل الحية والعقرب في الصلوة الا ان يخاف ان يؤذيه فيحمل ما ذكر ههنا على هذه الحالة واما حكم فساد الصلاة بالقتل فمن مشايخنا من قال ان احتاج في القتل الى المشي والى الضربات تفسد صلاته لان هذا عمل كثير والعمل الكثير مفسد للصلوة وان لم يحتج الى المشي والضربات الكثيرة بل وطيها برجله او وضع نعله عليها وغمزها او ضربها بضربة واحدة لا تفسد صلوته لان هذا عمل يسير والعمل اليسير لا يفسد الصلاة ومن المشايخ من اطلق الجواب اطلاقا كما اطلق محمد رحمه الله في الاصل لان هذا عمل رخص للمصلي فيه فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البير والتوضي وذكر في الاصل اذا رمى طائرا بحجر وهو في الصلاة اكره ذلك وصلاته تامة اما الكراهة فلانه اشتغل بما ليس من اعمال الصلاة ولا منه بد واما صلاته تامة لان هذا عمل قليل والقليل لا يفسد الصلاة الا ترى انه لو رمى الى حية او عقرب لا تفسد صلاته وانما لا تفسد لانه عمل قليل كذا ههنا الا انه ذكر الكراهة ههنا ولم يذكر في قتل الحية والعقرب لما يشغله من قلب المصلي عن صلاته فكان في قتلهما اصلاح صلوته فكان من اعمال الصلوة فلا يكون مكروها اما الطير فلا يشغل قلب المصلي عن صلاته فلا يكون من اعمال الصلوته ولا منه بد فيكره قتله هذا اذا كان الحجر في يده او اخذه من الارض وفي الاصل ايضا قال واذا اخذ قوسا ورمى به تفسد صلاته قالوا وهذا اذا اخذ السهم ووضعه على الوتر ومد ورمى لانه يصير عملا كثيرا فاما اذا رمى بالقوس فلا تفسد صلوته لانه عمل يسير كما لو رمى بالحجر ولذلك لو كان القوس في يده والسهم على الوتر لا تفسد صلوته اذا رمى لانه عمل قليل ثم اختلف المشايخ رحمهم الله في الحد الفاصل بين العمل اليسير وبين العمل الكثير بعضهم قالوا العمل الكثير ما اشتمل على عدد الثلث واستدل هذا القائل بما روى الحسن عن ابي حنيفة اذا تروح المصلي بمروحة مرة او مرتين لا تفسد صلاته وان زاد على مرتين فسدت صلاته وبعضهم قالوا العمل الكثير عمل يكون مقصودا للفاعل بان يفرد له مجلسا على حدة وهذا القائل يستدل بامراة صلت فلمسها زوجها او قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا اذا مص صبي ونزل اللبن تفسد صلوتها وبعضهم قالوا كل عمل لا يمكن اقامته الا باليدين فهو كثير حتى قالوا لو شد الازار فسدت صلاته وكذلك اذا تعمم وكل عمل يمكن اقامته بيد واحدة فهو يسير ما لم يتكرر حتى قالوا لو حل الازار لا تفسد صلاته وكذلك اذا كان عليه عمامة فنقض منها كورا او كورين لا تفسد صلاته وذكر ابن سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله اذا فتح بابا او اغلقه بيده بيد يرين دراز كرده او باز كرد لا تفسد صلاته وان عالج مفتاحا او قفلا فسدت صلاته وقال بعضهم كل عمل لا يشك الناظر في عامله انه في الصلاة او ليس في الصلاة فهو عمل يسير وكل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلوة فهو كثير قال الصدر الشهيد رحمه الله وهكذا ذكر البلخي عن اصحابنا وهو اختيار الفضيلي وقال بعضهم يفوض ذلك الى راي المبتلى به وهو المصلي ان استفحشه واستكثره فهو كثير وما لا فلا قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله هذا القول اقرب الى مذهب ابي حنيفة لانه لا يقدر في جنس هذه المسائل بتقدير بل يفوض الى راي المبتلى به واذا اوسخ راسه او حملت المراة صبيا او ارضعته او قابل رجلا او قطع ثوبا او خاطه فهذا كله عمل كثير وهو يخرج على الاقاويل كلها ولو اذا تروح بمروحة فسدت صلاته واذا تروح بكمه لا تفسد صلاته وهذا اشارة الى القول الرابع وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر رحمه الله اذا صلت فمص صبي ثديها ترضعه فان مص الثدي ولم ينزل لبنها لا تفسد صلاتها وان نزل منها اللبن فصلوتها فاسدة وسئل ابو نصر عمن حك ثم نفخ ثوبه في الصلوة قال ان شغلنا فسدت صلاته وانه يرجع الى القول الاول وعن الحسن رحمه الله في المصلي على الدابة اذا ضربها لاستخراج السير فسدت صلوته وان حرك رجليه لا تفسد صلاته وبعضهم قالوا ان ضربها مرة او مرتين لا تفسد صلاته لان الضرب يقام بيد واحدة وان ضربها ثلثا في ركعة واحدة تفسد صلاته اذا كان على الولاء ولو كان في صلاة الظهر او في اربع من النفل فضربها في كل ركعة مرة لا تفسد صلاته ولو ضربها ثلث مرات في ركعة واحدة تفسد صلاته اذا كان على الولاء وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا اذا كان معه سوط فضربها به ونخسها لا تفسد صلاته وان اهوى بيده وضربها تفسد صلاته وان حرك رجلا واحدا لا على الدوام لا تفسد صلاته وان حرك رجليه تفسد صلاته واعتبر هذا القائل

العمل

العمل بالرجلين بالعمل باليدين والعمل برجل واحدة بالعمل باليد الواحدة وقال بعضهم ان حرك رجليه قليلا لا تفسد صلاته وان طال ذلك كثيرا تفسد صلاته ولو اكل او شرب عامدا او ناسيا فسدت صلاته لان هذا ليس من اعمال الصلوة وهو كثير عمل اليد والفم والاسنان وفي باب الحدث من الاصل الا اذا كان بين الاسنان شيء فابتلعه لا تفسد صلاته لان ما بين اسنانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به الصوم قالوا وهذا اذا كان ما بين اسنانه قليلا دون الحمصة لانه يبقى بين الاسنان عادة فاما اذا كان اكثر من ذلك فتفسد صلاته وسوى هذا القائل بين الصلاة والصوم وقال بعض المشايخ لا تفسد الصلاة بما دون ملء الفم وفرق هذا القائل بين الصلاة والصوم وفي اول باب الحدث من شرح الطحاوي اذا بقي بين اسنانه شيء فابتلعه ان كان شيئا يفسد به الصوم وهو قدر حمصة فصاعدا فسدت صلاته وما لا فلا وهكذا روي في غريب الروايات للفقيه ابي جعفر رحمه الله وفي اجناس الناطفي اذا ابتلع المصلي ما بين اسنانه او فضلة طعام اكله او شراب قد شربه قبل الصلاة فصلوته تامة ولم يذكر المقدار وهذه الرواية توافق قول محمد في باب الحدث فان محمدا لم يذكر المقدار ثمه وعن ابي يوسف رحمه الله في المصلي اذا مضغ العلك ان صلاته فاسدة وعنه ايضا اذا كان في فيه هليلجة فلاكها افسدت صلاته ولو دخل حلقه منها شيء من غير ان يلوكها لا تفسد صلاته الا اذا كثر ذلك وعنه في المصلي اذا تناول شيئا او نال شيئا فصلاته تامة ما لم يكثر ذلك ويكون حملة تغيير بتكلف باعضائه ان ياخذه وعنه ايضا في امراة تصلي فباشرها رجل قليل المباشرة لا تفسد صلاتها وفي كثير المباشرة تفسد وكذلك القبلة وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله ان كان بشهوة فسدت صلوتها على كل حال وان كان من غير شهوة فالقليل بخلاف الكثير وان عبث بلحيته او من بعض جسده لا تفسد صلاته قيل هذا اذا فعل ذلك مرة او مرتين وكذلك اذا فعل ذلك مرارا متواليات فتفسد صلاته الا ترى انه لو نتف شعرة مرة او مرتين لا تفسد ولو نتف ثلث مرات على الولاء تفسد وعلى هذا قتل القملة وعن الفقيه ابي جعفر سئل عن مصل يقتل قملة في صلاته قال لا تفسد صلاته قيل فان قتل اثنتين او ثلاثة قال ان كان بين ذلك لا تفسد وان قتل مرة بعد مرة فان كان يقتل على طلبه تفسد صلاته ثم في كل عمل يحتاج فيه الى اليدين لاقامته لو اقام ذلك العمل بيد واحدة هل تفسد صلوته على قول من يعتبر لفساد الصلاة كون العمل مما يحتاج لاقامته الى اليدين ذكر نجم الدين النسفي انه لا تفسد فانه قال لو تعمم بيد واحدة لا تفسد ولو تعمم بيدين تفسد ولو رفع العمامة من الراس ووضعها على الارض او وضع العمامة على الارض ووضعها على الراس لا تفسد صلاته لانه يحصل بيد واحدة من غير تكرار ولو نزع القميص لا تفسد صلاته ولو لبس القميص تفسد صلاته ولو تنعل او خلع نعليه لا تفسد لانه لا يحتاج الى اليدين ولا الى المعالجة ولو لبس الخفين تفسد صلاته لانه يحتاج فيه الى اليدين واذا سلم انسانا او رجل بنية التسليم عليه فسدت صلاته لانه سلام ولو كتب في صلاته خطا مستبينا لا تفسد صلاته الا ان يطول فيصير عملا كثيرا فحينئذ تفسد صلاته وحد الطول ان يزيد على ثلث كلمات ذكر في مجموع النوازل لو كتب على يده او على الهواء شيئا لا يستبين لا تفسد صلاته وان كثر واذا اخذ الدهن على راسه بيد واحدة لم تفسد وان اخذ وعاء الدهن بيد وادهن راسه بيد اخرى فسدت صلاته لانه عمل كثير واذا جعل ماء الورد على نفسه فهو على التفصيل الذي ذكرنا ولو اغلق الباب لا تفسد صلاته ولو فتح الباب المغلق تفسد صلاته وقد ذكرنا قبل هذا رواية ابي يوسف فيما اذا فتح بابا او اغلقه بيده بيد انه لا يفسد وتاويل ذلك انه لو ابيزد در گشاده بر فراز كرد را باز كرده را فراز كرد وتاويل هذه الرواية در باز كرده را فراز كرد ويه غلق بر اسب [illegible] على لسه را گشاد واختلفوا في تخريج المسألة بعضهم قالوا لان اغلاق الباب يقام بيد واحدة على ما عليه الغالب وفتح الباب المغلق غالبا لا يقام الا بيدين وبعضهم قالوا كلاهما الغلق يقام بيد واحدة الا ان في الفتح لا يكثر العمل لان الحاجة هناك الى ادخال اليد في المغلاق ثم سل المغلاق وفي الفتح يكثر العمل لان الحاجة الى ادخال اليد في المغلاق ثم تحريك المغلاق وقت الفتح ثم اخراج الغلق من موضع السد ولو ركب دابة فسدت صلوته لان ركوب الدابة على ما هو عليه الغالب لا يقوم الا باليدين ولو نزل عن الدابة لا تفسد صلوته لان النزول ممكن بدون استعمال اليدين قيل هذا يشكل بما اذا حمله غيره ووضعه على السرج فانه هناك تفسد صلاته وان كان هذا امرا لا يحتاج فيه الى اليد اصلا فضلا من اليدين قلنا الجواب من وجهين احدهما ان الحكم بني على الغالب والغالب ركوب الانسان بنفسه اما اركاب غيره فليس بغالب وركوبه بنفسه لا يقوم الا باليدين والثاني ان غيره لا يركبه عادة الا بامره وفعل الغير بامره ينتقل اليه فكانه ركب بنفسه ولو تقلد سيفا او نزعه لا تفسد صلاته ولو ضرب انسانا بسوط او بيد فسدت صلاته وهذا الجواب رواية الحسن في ضرب الدابة وعلى قياس قول بعض المشايخ في تلك المسألة ينبغي ان يقال اذا نخسه ان لا تفسد صلاته وان اهوى بيده وضربه تفسد صلاته واذا احدث في صلاته من بول او غائط او ريح او رعاف متعمدا فسدت صلاته وان سبقه الحدث ولم يتعمد فان كان موجبه الغسل فكذلك وذلك نحو ان احتلم او نظر الى امراة فانزل او تفكر فانزل وان كان موجبه الوضوء فان كان بفعل الادمي فكذلك الجواب يفسد وان لم يكن بفعل الادمي لا تفسد الصلاة بل يتوضى ويبني وان كان على يديه دمل او جراحة او شيء فغمزها عمدا فسال منه الدم فسدت صلاته لانه تعمد الحدث وان لم يغمزها لكنها انشقت فاصابت اليد الثوب في الركوع او في السجود

وسال منها الدم فسدت صلاته في قول ابي حنيفة ومحمد وهو بمنزلة ما لو رماه انسان بمنجنيق او حجر وهناك تفسد صلاته عند
ابي حنيفة ومحمد كذا هنا وكذلك لو سقط من السقف حجر او خشب على المصلي فشج انسان فادماه وكذلك لو دخل الشوك في رجل
المصلي او وضع جبهته على الارض في السجود فسال منه الدم من غير قصد فسدت صلاته عندهما وقيل تفسد عند الكل
لان الاحتراز عنه ممكن فاذا لم يحترز صار كانه تعمد ذلك وكذلك لو كان تحت قدمه شوك فسقط منه لحرج بحركته واذا قام في صلاته
فهنا فصلان فصل في القيء وفصل في [illegible] فصل القيء فنقول لا تفسد صلاته بالقيء اذا كان اقل من ملء الفم فان
عاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لا تفسد صلاته ايضا وان ابتلعه وهو قادر على ان يمجه يجب ان يكون على قياس الصوم
عند ابي يوسف لا تفسد صلاته كما لا يفسد صومه وعند محمد المسئلة تكون على روايتين كما في الصوم وفي فتاوي الفضلي ذكر
روايتين عن ابي يوسف لا عن محمد وان قاء ملء الفم تنتقض طهارته ثم [illegible] لا تفسد صلاته لانه ليس بحدث عمد فيتوضا ويغسل
فمه ويبني على صلاته وان ابتلعه بعد ما قاء وهو يقدر على ان يمجه فسدت صلاته لانه عمل كثير ولما فصل [illegible] فان كان اقل
من ملء الفم لم تفسد صلاته وان كان ملء الفم فسدت صلاته لانه حدث عمد واذا ابتلع دما وما خرج من بين اسنانه لا تفسد
صلاته اذا لم يكن ملء الفم المصلي اذا نظر الى فرج المراة المطلقة طلاقا رجعيا بشهوة يصير مراجعا وهل تفسد صلاته حكى الناطفي
في اجناسه ان على قول ابي حنيفة وابي يوسف تفسد صلاته وهكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده والصدر الشهيد
رحمهما الله في شرح كتاب الصلاة قبيل افتتاح الصلاة واجاب الفقيه ابو القاسم الصفار رحمه الله بالفساد مطلقا وحكى عن
ذلك في النوازل وفي الجامع الاصغر قال ابو [illegible] اذا نظر المصلي الى فرج المراة بشهوة ينبغي ان تفسد صلاته في قياس قول ابي حنيفة
لانه استمتع بها الا ترى انه يحرم عليه امها وابنتها ثم قال صاحب الجامع الاصغر ولنا في قياسه هذا نظر لان النظر الى الفرج انما
بمنزلة الاستمتاع في حق الحرمة لا في حق شيء اخر فلا يظهر ورود النص في فساد الصلاة وهكذا شيء حكي فيجوز ان يظهر في حق حكم دون حكم
فهذا الطعن صاحب الجامع الاصغر وقد تايد هذا الطعن بما ذكر ابن رستم في نوادره [illegible] وقال ابو حنيفة رحمه الله المصلي اذا
نظر الى فرج المراة بشهوة لا تفسد صلاته ويحرم عليه امها وابنتها وهو قول محمد وقال ابو يوسف في صلاة الاثر هشام لا تفسد
صلاته وهو رجعة لو حصل ذلك في المطلقة رجعية وهكذا حكى الفقيه ابو الليث رحمه الله في نوازله جواب نصير بن يحيى قال هو
القياس وهكذا ذكر في الواقعات فلو كان المذكور في الجامع الاصغر قول ابي حنيفة وابي يوسف كما ذكر شيخ الاسلام والصدر
الشهيد رحمهما الله لا قياس قولهما كان عن ابي حنيفة وابي يوسف في المسئلة روايتان رفع اليدين لا تفسد الصلاة منصوص عليه في
باب صلاة العيدين من الجامع وذكر الصدر الشهيد في الجامع الصغير رواية مكحول عن ابي حنيفة انه يفسد واذا سلم انسان
على المصلي فرد السلام بالاشارة اما باليد او بالراس او بالاصبع لا تفسد صلاته ولو طلب من المصلي انسان شيئا فاومى براسه
اي نعم لا تفسد صلاته ولو تفكر في صلاته فتذكر شعرا او [illegible] ولم يتكلم بلسانه لم تفسد صلاته

ومما يتصل بهذا الفصل مسايل اذا قهقه في صلاته فسدت صلاته وهذا بلا خلاف وانما خالفنا الشافعي في
كونه حدثا وحد القهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه والتبسم وهو ما لا يكون مسموعا له ولا لجيرانه لا ينقض الصلاة
والضحك وهو ما يكون مسموعا له لا لغيره ينقض الصلاة هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله [illegible]
التبسم دون القهقهة لا ذكر له في المبسوط وكان القاضي الامام يحكي عن استاذه الشيخ الامام انه كان يقول اذا ضحك حتى بدت
النواجذ ومنعه عن القراءة والتسبيح نقض الصلاة وغيره من المشايخ على انه ان سمع صوته وان قل واذا قهقه الامام بعد
ما قعد مقدار التشهد قبل ان يسلم فصلاته تامة وان لم يات بلفظ السلام لان الخروج بلفظة السلام ليس بفرض عندنا انما
الفرض على قول ابي حنيفة الخروج بصنع المصلي وقد وجد صنع المصلي فتمت صلاته وعليه الوضوء لصلاة اخرى عند علمائنا
الثلاثة رحمهم الله فان قيل فرق بين هذا وبينما اذا وجدت القهقهة جعلت ناقضة للوضوء بلا خلاف [illegible]
افساد الصلاة والقهقهة هاهنا لا توجب فساد الصلاة فلا توجب انتقاض الوضوء ولكن [illegible] القهقهة لاقت حرمة الصلاة
الا ترى لو اقتدى رجل به في هذه الحالة يصح اقتداؤه فوجب انتقاض الطهارة كما لو وجدت في وسط الصلاة الا انه لا تفسد صلاته
لانه لم يبق عليه ركن من اركان الصلاة ولا واجب من واجباتها واما صلاة القوم فان كانوا لاحقين ادركوا اول الصلاة فصلاتهم
تامة وان كانوا مسبوقين فصلاتهم فاسدة في قول ابي حنيفة وفي قولهما صلاتهم تامة حجتهما انه لم يوجد من المقتدي
ما يوجب فساد صلاتهم لو فسدت صلاتهم انما تفسد بفساد صلاة الامام ولم تفسد صلاة الامام هاهنا حجة
ابي حنيفة رحمه الله حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله عليه السلام انه قال اذا رفع الامام راسه من
السجدة الاخيرة وقعد قدر التشهد ثم احدث فقد تمت صلاته وصلاة من كان خلفه على حاله ولو كان ان صلاة من

ليس على حاله فاسدة والا لم يكن لهذا التخصيص فايدة والمعنى في ذلك ان الامام لما قهقه فسد ذلك الجزء الذي لاقته القهقهة
وذلك الجزء المشترك بينه وبين القوم فيفسد مشتركا الا ان الامام لم يبق عليه البناء فمضت عليه الصحة
والقوم بقي عليهم البناء فتعذر بناء ما بقي على هذا الجزء الفاسد ففسدت صلاتهم وهذا بخلاف ما اذا سلم الامام
او تكلم او خرج من المسجد بعد ما قعد قدر التشهد حيث لا تفسد صلاة المسبوقين بل يقومون ويقضون ما بقي
من صلاتهم والفرق ان السلام لانه من موجبات التحريمة فينتهي به التحريمة والكلام قاطع لا مفسد
لانه لا يفوت به شرط الصلاة وهو الطهارة فلم يؤثر ذلك في حق المسبوق فاما القهقهة والحدث العمد فيفسدان
الصلوة لا قاطعان لانه لا يفوت بهما شرط الصلاة ولهذا لو تكلم الامام او سلم بعد ما قعد قدر التشهد فعلى القوم
ان يسلموا ولو احدث الامام متعمدا او قهقه لم يسلم القوم بل يقومون ويذهبون دل ان الكلام قاطع وليس بمفسد
فلا يمنع جواز البناء وكذلك الخروج من المسجد بمنزلة الكلام لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابن مسعود اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد واذا تمت صلاة الامام يقوم المسبوق
ويقضي ما عليه وان قهقه الامام والقوم جميعا فان كان قهقه القوم والامام جميعا فان قهقهة الامام ولا على الامام
اعادة الوضوء والصلوة وليس على القوم ذلك لان القوم صاروا خارجين عن الصلاة بخروج الامام فضحكهم لم يصادف حرمة الصلاة
فلا يوجب انتقاض الطهارة وان كان قهقه القوم اولا فعلى الكل اعادة الصلاة والوضوء لان قهقهة القوم صادفت حرمة الصلاة
وكذلك قهقهة الامام لان الامام لا يخرج عن الصلاة بخروج القوم عن الصلاة وكذلك ان قهقهوا جميعا معا لان قهقهة الكل صادفت حرمة
الصلاة اما قهقهة الامام فظاهر وكذلك قهقهة القوم لما قرن قهقهتهم بقهقهة الامام ولو تكلم الامام بعد ما قعد قدر التشهد ثم ضحك
القوم فلا وضوء عليهم لانهم صاروا خارجين من الصلاة بكلام الامام فضحكهم لم يصادف حرمة صلاتهم فلا تنتقض طهارتهم وفي نوادر
ابن سماعة عن ابي يوسف امام تشهد ثم ضحك قبل ان يسلم فضحك بعض من خلفه فعليهم الوضوء على قياس قول ابي حنيفة لانه امرهم ان يسلموا
اشار الى ان القوم لا يخرجون من حرمة الصلاة بضحك الامام قال الحاكم ابو الفضل رحمه الله وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال
لا امرهم ان يسلموا اشار الى ان بضحك الامام يخرج القوم عن حرمة الصلاة فلا يحتاجون الى التسليم لان التسليم للتحلل ذكر في
المنتقى امام قعد في اخر صلاته قدر التشهد ولم يتشهد القوم على حاله فضحك الامام ثم ضحك من خلفه فقال اما في قول
ابي حنيفة فعلى الامام الوضوء ولا وضوء على القوم من قبل ان الامام قد افسد عليهم ما بقي من صلاتهم وقال ابو يوسف رحمه الله عليهم الوضوء
[illegible] لم يضحكوا كان عليهم ان يتشهدوا ويسلموا اف لا يفسد الامام عليهم شيئا ولو كان الامام والقوم تشهدوا ثم سلم الامام
ثم ضحك القوم قبل ان يسلموا فعليهم الوضوء عندهما لان سلام الامام لا يفسد عليهم ما بقي وكذلك الكلام فاما الحدث متعمدا
والضحك فيفسد عليهم ما بقي وكذلك عند محمد رحمه الله لا وضوء على القوم في هذه الصورة وهي ما اذا ضحكوا بعد ما سلم الامام
لان عنده بسلام الامام يخرج المقتدي عن حرمة الصلاة فالضحك منهم لم يصادف حرمة الصلاة فلا يوجب الوضوء وعن محمد في هذه
الصورة انه ليس على القوم الوضوء وذكر في بعض النوادر انه لا تنتقض طهارته في هذه الصورة ولم ينسب هذا القول الى احد
والقهقهة في سجدتي السهو تنقض الوضوء ولا تفسد الصلاة لان العود اليهما يرفع السلام دون القعدة فكانت قهقهة بعد القعدة
قبل السلام فلا يفسد الصلاة وعن ابي يوسف في رواية شاذة ان العود الى سجدتي السهو يرفع القعدة كالعود الى سجدة التلاوة
فعلى تلك الرواية يلزمه اعادة الصلاة كما يلزمه اعادة الوضوء امام احدث فقدم رجلا قد فاتته ركعة فعليه ان يصلي بهم بقية صلاة
الامام لان المسبوق شريك الامام في التحريمة وصحة الاستخلاف لوجود المشاركة في التحريمة والخليفة ما شرع الا لاصلاح صلاة فيجوز
تقديمه ويتم ما بقي على الاول اذا جاء اوان السلام تاخر وقدم رجلا من المدركين ليسلم بهم ثم يقوم هذا المسبوق ويقضي ما سبق به
فان قهقه الامام الثاني وقد بني عليه ركعة او ركعتان فان صلاته وصلاة الامام الاول وصلاة من خلفه فاسدة اما
فساد صلاته فلان قهقهة [illegible] لاقت حرمة الصلاة فتفسد صلاته واذا فسدت صلاته تفسد صلاة من خلفه لان صلاة المقتدي
بناء على صلاة الامام صحة وفسادا فاذا فسدت صلاة الامام تفسد صلاة من خلفه لان صلاة المقتدي بناء على صلاة الامام صحة
وفسادا فاذا فسدت صلاة الامام تفسد صلاة المقتدي واما فساد صلاة الامام الاول لما استخلف الثاني تحول الامامة
الى الثاني وصار الاول مقتديا بالثاني وتعلق صلاته بصلاة الثاني صحة وفسادا كما في ساير المقتدين وقد فسدت صلاة
الثاني فتفسد صلاة الاول ضرورة ولا وضوء على القوم ولا على الامام الاول لان القهقهة ما وجدت من الثاني لا منهم
فان توضا الاول [illegible] الامام الثاني في الصلاة مع القوم يتابعه الامام الاول لما ذكرنا ان الامام الاول صار مقتديا به فكون حكمه
كحكم ساير المقتدين والمقتدي يتابع الامام فكذلك هاهنا فان اراد الامام الاول ان يصلي في بيته ينظران حتى [illegible]

الثاني من بقية صلوته فصلاته تامة وسنبين المسئلة بعد هذا في فصل الاستخلاف ان شاء الله وان قعد الامام الثاني في الرابعة
قدر التشهد وبنى له الثالثة ثم قهقه اعاد الوضوء والصلاة لانه بقي عليه ركعة فضحكه حصل في خلال الصلاة فتفسد صلاته وهل تفسد
واما صلاة من خلفه ان كان مسبوقا فكذلك فاسدة ايضا لانه خرج من حرمة الصلاة فضحك الامام وقد بقي عليهم ركن ولا
عليهم الصلاة اخرى لان القهقهة وجدت من الامام لا منهم فلا تنتقض طهارتهم كما لو احدث الامام حين اخر وصلاة المدركين تامة لانهم
خرجوا من حرمة الصلاة ولم يبق عليهم ركن من اركان الصلاة فلا تفسد صلاتهم كما لو خرجوا بفعل انفسهم وذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني في
غريب الرواية ان ابا يوسف رحمه الله قال في اكمال صلاة المدركين فاسدة ايضا لصلاة المسبوقين لان صلاتهم من وجه بصلاة
الامام ثم فسدت صلاة الامام فسدت صلاة القوم الا ان ظاهر الجواب ما قلنا لان صلاة القوم وان كانت مرتبطة بصلاة الامام لكن انما تبنى
عليهم تبنى صلاتهم على الصحة هكذا ذكر الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله ولما صلاة الامام الاول فان كان فرغ من صلاته خلف الامام
الثاني مع القوم فصلاته تامة بلا خلاف كغيره من المدركين وان كان في بيته لم يخرج مع الامام الثاني في الصلاة اختلف الروايات فيه
في رواية ابي سليمان تفسد صلاته وهو الاشبه بالصواب هكذا ذكر الحاكم الجليل رحمه الله وفي رواية ابي حفص رحمه الله صلاته تامة
لانه مدرك لاول الصلاة الخ فكما تحلق الامام من اول الصلاة الى اخرها من حيث الحكم والاعتبار ولو كان خلفه حقيقة لا تفسد صلاته
فكذا اذا كان حكما واعتبارا وجه رواية ابي سليمان انه وان كان مدركا لاول الصلاة فقد بقي عليه شيء من صلاته بعد ما ضحك الامام لانا
وقد ذكرنا ان ضحك الامام الاول وجب خروج المقتدي من حرمة الصلاة فقد خرج وعليه شيء من صلاته لان الكلام فيما اذا بقي عليه ركن
او ركعتين فتفسد صلاته كما لو خرج بفعل نفسه والامام ابو نصر الصفار ومشايخ العراق صححوا رواية ابي حفص رحمه الله واذا زاد
في صلاته ركوعا او سجودا ذكر في ظاهر الرواية انه لا تفسد صلاته وهذا الظاهر فان من اقتدى بالامام والامام ساجد كان عليه
ان يسجد معه وتلك السجدة له زيادة وكذلك لو تلا اية السجدة في الصلاة لزمه سجود التلاوة وهذه السجدة ليست من موجبات تحريمته
فثبت ان زيادة السجدة في الصلاة لا تفسد الصلاة وكذلك ان زاد سجدتين او اكثر لا تفسد صلاته لان الجنس واحد فهي وان
كثرت كانها سجدة واحدة والدليل عليه ان من ختم القران في صلاته تلى مرة اربعة عشر سجدة وهي كلها زوايد في الحقيقة لانها ليست
من موجبات الصلاة ولانه ما شرع في الصلاة مثنى فالواحد حكم المثنى فان الركعة تتقيد بالسجدة الواحدة عندنا كما تتقيد
بالسجدتين وكذلك التحلل يحصل بالسلام الواحد كما يحصل بالمثنى فثبت ان ما شرع في الصلاة مثنى حكمه حكم الواحد ثم الصلاة لا تفسد
بالسجدة الواحدة فكذا في المثنى والذي يبنى في السجود كذلك في الركوع الزوايد وكذلك ان ركع ما زاد على ذلك فان قيل اليس
ان المسبوق لو تابع الامام في سجود السهو ثم تبين ان ليس على الامام سهو فصلاة المسبوق فاسدة وما زاد الا سجدتين قلنا الفساد
الصلاة هناك ليس لزيادة السجدة بل لانه اقتدى في موضع كان عليه الانفراد فيه وذلك يفسد الصلاة وروى عن محمد انه قال
في السجود الزوايد تفسد صلاته وهكذا ذكر الكرخي في كتابه عن ابي حنيفة ووجه هذه الرواية ان السجدة عبادة في الصلاة الا ترى ان
الركعة تتقيد بها ولانه قربة بنفسها بدليل سجدة التلاوة واذا كانت قربة في نفسها اشبهت الركعة التامة ولو زاد فيها ركعة تامة
قبل اتمام صلاته فسدت فكذا اذا زاد سجدة ثم فرق محمد على هذه الرواية بين السجدة وبين الركوع فقال بزيادة السجدة تفسد
الصلاة وبزيادة الركوع لا تفسد والفرق ان السجدة قربة بنفسها والركوع ليس بقربة في نفسه والركعة تتقيد بالسجدة ولا تتقيد
بالركوع فعلى هذا ان السجدة من القوة ما ليس للركوع فجاز ان تفسد الصلاة بزيادة السجدة ولا تفسد بزيادة الركوع ولذا لو ان الامام
رفع الامام راسه من الركوع فدخل في صلاته وركع وسجد معه السجدتين لا يصير مدركا للركعة ولا تفسد صلاته وكذلك لو ادرك الامام في
السجدة الاولى فركع هذا الرجل وسجد سجدتين لا تفسد صلاته فرق بين هذا وبينما اذا ركع الامام وسجد سجدة ورفع راسه منها ثم
جاء رجل ودخل معه وركع وسجد سجدتين فانه تفسد صلاته والفرق ان في المسئلة الاولى لا يلزمه الا زيادة ركوع لانه وجد غير متابع
الامام في السجدتين لا تفسد الصلاة اما هنا فادخل زيادة ركعة وهو الركوع والسجدة فانه تفسد الصلاة وبعض مشايخنا قالوا اذا
زاد في الركوع او في السجود ان كانت الزيادة عن سهو بان ركع ركوعا زايدا او سجد سجودا زايدا لا تفسد صلاته بالاجماع ولما اذا تعمد ذلك
يجب ان تكون المسئلة على الاختلاف على قول ابي حنيفة وابي يوسف لا تفسد صلاته وعلى قول محمد تفسد بناء على اختلافهم في سجدة الشكر
وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله يقول بالفساد في صورة العمد وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل دخل مع الامام في اول صلوته
ثم نام فانتبه وقد سجد الامام سجدة تلاوة فظن هذا الرجل انه قد ركع وسجد فركع هذا الرجل وسجد ما اتابع الامام قال لا تفسد عليه صلاته
لانه متبع الامام في التلاوة فان سجد اخرى فسدت صلاته لانه قد زاد في صلاته ركعة وسجدة ولا يكون سجدة التلاوة فصلا بين
الركعة والسجدة الثانية **الفصل السادس في بيان من هو احق بالامامة وفي بيان من يصلح اماما لغيره ومن لا يصلح وفي**
بيان تغير حال الصبي اماما كان او منفردا او مقتديا وفي بيان ما يمنع صحة الاقتداء وما لا يمنع اما الكلام في بيان من هو

احق بالامامة فنقول الاولى بالتقديم الاعلم بالسنة اذا يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة ولان القراءة يحتاج اليها في ركن واحد
والعلم يحتاج اليه من اول الصلاة الى اخرها فكان الاعلم بالسنة اولى والذي روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم القوم اقراهم
لكتاب الله تعالى وان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فانما قال ذلك في ذلك الوقت فانهم كانوا يتلقون القران باحكامه فالاقرا فيهم كان اعلم
فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا في القراءة ولا حظ له في العلم فالاعلم بالسنة اولى قال فان تساووا فاكثرهم قرانا الحديث فاذا تساووا
فاقدمهم ورعا لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي ولان رغبة الناس في الاقتداء بالاورع ابين وفي
الحديث الذي روينا فاقدمهم هجرة فعلى الاورع لان الهجرة كانت فريضة يومئذ ثم انتسخ لقوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح ولان اقدمهم
هجرة كان اعلمهم لانهم كانوا يهاجرون لتعلم الاحكام فان كانوا سواء فاكبرهم سنا لقوله عليه السلام الكبر الكبر ولان اكبرهم سنا يكون اعظم حرمة
عادة ورغبة الناس في الاقتداء بالاكبر اكثر قال والعالم بالسنة اولى بالتقديم اذا كان يجتنب الفواحش الظاهرة وان كان غيره اورع منه لانه افقه
على حفظ الامامة وقال ابو يوسف اكره ان يكون الامام صاحب بدعة ويكره للرجل ان يصلي خلفه لان الناس قل ما يرغبون في الاقتداء به فيؤدي
الى تقليل الجماعة ولو ان رجلين هما في الفقه والصلاح سواء الا ان احدهما اقرا فقدم القوم الاخر لم يأثموا لان بهما افضل اساءوا ولا يأثمون
قال اما الفاسق فتجوز الصلاة خلفه لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان الصحابة والتابعين لم يمتنعوا من الجمعة خلف الحجاج مع انه
افسق اهل زمانه حتى قال الحسن لو جاءت كل امة بخبيثها وجئنا بابي محمد لغلبناهم ولكن مع هذا يكره لما فيه من تقليل الجماعة فعلى
ما يرغب الناس في الاقتداء بالفاسق وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلاة الصلاة خلف اهل الاهواء وقال حاصل الجواب فيه ان كل
من كان من اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى لم يحكم بكونه كافرا ولا نحكم ما صار ناويا فاسق تجوز الصلاة خلفه وان كان يغلو يكفر اهله
كالجهمي والقدري والذي يقول بخلق القران والرافضي الغالي الذي ينكر خلافة ابي بكر رضي الله عنه لا يجوز وفي المنتقى رواية عن ابي يوسف من
الاشبه هو صاحب بدعة ولا ينبغي للقوم ان يؤمهم صاحب بدعة وعن الشيخ الفقيه الزاهد ابي محمد اسمعيل بن الحسين رحمه الله انه قال روي عن ابي حنيفة
وابي يوسف ان الصلاة خلف اهل الاهواء لا تجوز وفي نوادر ابن سماعة وهشام عن محمد انه يصلي خلف اهل الاهواء وقال ابو يوسف لا تجوز
الصلاة خلف من يستثني في ايمانه لانهم شاكون في اصل دينهم واما الصلاة خلف شافعي المذهب فقد ذكر شيخ الاسلام ان من كان منهم يميل عن
القبلة او يعلم ايضا انه احتجم ولم يتوضأ او خرج منه شيء من غير السبيلين ولم يتوضأ او اصاب ثوبه مني اكثر من قدر الدرهم ولم يغسله لا يجوز
وان كان لا يميل عن القبلة ولم يتيقن بالاشياء التي ذكرنا يجوز وقال ابو يوسف لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه مبتدع ولا تجوز
الصلاة خلف المبتدع وفي المنتقى ابراهيم عن محمد انه سئل هل نصلي خلف شارب الخمر قال لا ولا كرامة معنى قول محمد لا ما ينبغي فاما الصلاة خلفه
جائزة وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف معتوه يفيق احيانا الا انه ليس لافاقته وقت معلوم انه كان في اكثر حالاته معتوها فهو بمنزلة جميع حالاته
بمنزلة المطبق عليه فان صلى في حال افاقته بقوم اعادوا الصلاة وان كان لافاقته وقت معلوم فهو في حال افاقته بمنزلة الصحيح قال
ولا باس بان يؤم الاعمى لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلف ابن ام مكتوم على المدينة وعتبان بن مالك وكانا اعميين والبصير اولى
لان الاعمى لا يتوقى عن النجاسات ويكره امامة العبد وولد الزنا والاعرابي اما ولد الزنا فلانه لم يكن له من يثقفه فكان الجهل عليه غالبا والعبد مشغول
بخدمة المولى فكان الجهل عليه غالبا ايضا قالوا واما الاعرابي فان كان عالما بالسنة فهو كغيره الا ان غيره اولى لان الجهل عليهم غالب والتقوى
نادر قال ولا تجوز امامة الصبي في صلاة الفرض وقال الشافعي تجوز لان الفعل يصح من الصبي نفلا لا فرضا واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز
عندنا على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى واما اقتداء البالغ بالصبي في التطوع فقد جوزه محمد بن مقاتل للحاجة اليه خصوصا
في ليالي رمضان في التراويح وبه قال مشايخ بلخ والصحيح عندنا انه لا يجوز لان نفل الصبي دون نفل البالغ حتى لا يلزم الصبي القضاء
بالافساد بخلاف البالغ وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كيف وقد قال النبي عليه السلام الامام ضامن والصبي لا يصح منه ضمان فكيف تصح منه
ضمان صلوة المقتدي وفي نوادر الصلاة اذا افتتح الصلاة خلف امام ثم علم انه قهقه لا ينتقض طهارته لانه لم يصر شارعا في الصلاة
اصلا ولم يفصل بين الفرض والنفل ومعلوم ان الصحيح ان امامة الصبي كما لا يجوز في الفرض على ما ياتي في مسائل التراويح ويجوز الاقتداء
بمن كان معروفا باكل الربوا ولكن يكره وروي عن ابي حنيفة نصا وعن ابي يوسف لا ينبغي للقوم ان يؤمهم صاحب خصومة في الدين وان
صلى رجل خلفه قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يجوز ان يكون مراد ابي يوسف رحمه الله الذي يناظرون في دقائق الكلام ومن صلى خلف
فاسق او مبتدع يكون محرزا ثواب الجماعة قال عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر اما لا ينال ثواب من يصلي خلف التقي المتقي لقوله
عليه السلام من صلى خلف تقي عالم فكانما صلى خلف نبي الفاسق اذا كان يؤم يوم الجمعة وعجز القوم عن منعه قال بعضهم في صلاة الجمعة يقتدي
به ولا تترك الجمعة بامامته وفي غير الجمعة من المكتوبات لا باس بان يتحول الى مسجد اخر ولا يصلي خلفه ولا ياثم كذلك لان في تصحيح
الصلاة خلف تقي وهو من ام قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة منه كره له ذلك وان كان هو احق
بالامامة لا يكره لان الفاسق والجاهل يكره العالم والصالح ابو سليمان عن محمد في نوادره رجل ام قوما شهرا ثم قال كنت على غير وضوء او قال

كان في ثوبي فلو قال يعيدون صلاتهم الا ان يكون ماجنا فح لا يلتفت الى قوله ولا يعيدون الصلاة وقد فسر بعض المتقدمين الماجن بالمائل الى الهزل واللعب في هذه الصورة واما بيان ما يصح اماما للغير ومن لا يصح فالمجهول رحمه الله في الجامع الصغير لا يؤم القاعد الذي يومي قوما قياما يركعون ويسجدون ولا قوما قعودا يركعون ويسجدون فالاصل في هذا ان يقال بان صلاة المقتدي مبني على صلاة الامام فكان كالتبع له والشي يستتبع ما دونه وما هو مثله ولا يستتبع ما هو فوقه فان كان حال الامام مثل حال المقتدي او فوقه جاز صلوة الكل وان كان حال الامام دون حال المقتدي صحت صلاة الامام ولا يصح صلاة المقتدي بيان هذا الاصل في المسائل اذا كان الامام يصلي قائما بركوع وسجود وخلفه قوم يصلون قياما بركوع وسجود او قعودا بركوع وسجود او يصلون بالايماء مستلقيا على قفاهم فصلاة الكل جائزة لان حال الامام مثل حال البعض واقوى من حال البعض وان كان الامام يصلي قاعدا بركوع وسجود وخلفه قوم يصلون قياما بركوع وسجود القياس ان لا يجوز صلوة القوم وبه اخذ محمد رحمه الله لان تحريمة القوم انعقدت للقيام وتحريمة الامام لم تنعقد له فلا يتحقق البناء عليه وحال القوم اقوى من حال الامام وفي الاستحسان يجوز صلاة القوم وهو قولهما لما صح ان النبي عليه السلام صلى في آخر عمره قاعدا والناس خلفه قيام وهذا آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخذ بالآخر اسوغ ولو كان القوم يصلون قعودا بركوع وسجود كالامام او يصلون قعودا بالايماء ولا يقدرون على السجود او يصلون قياما بالايماء كانوا لا يقدرون على القعود فصلاتهم كلهم جائزة لان حال الامام مثل حال البعض وفوق حال البعض فان القعود قاعدا بركوع وسجود اقوى من الصلاة قاعدا بالايماء ولو كان الامام يصلي قاعدا بالايماء لعجزه عن السجود وخلفه قوم يصلون قعودا بايماء ايضا يجوز لان حال الامام مثل حال القوم وان كان خلفه قوم قيام يركعون ويسجدون او قوم قعود يركعون ويسجدون لا يجوز صلاة القوم عندنا وعند زفر رحمه الله يجوز لان الكل صلاة ولنا ان الاقتداء بناء والبناء على المعدوم لا يتحقق واحرام الامام انعقد للركوع والسجود فرع في النوازل على هذا الاصل فقال اذا كان الامام مستلقيا يومي وخلفه من يومئ مستلقيا ومن يومي قاعدا الاخرى انه لا يجوز صلاة التطوع بالايماء مستلقيا اذا كان قادرا على القعود وهذا قول ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله بين هذا وبين اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد لان حال الامام هنالك قريب من حال المقتدي حتى يجوز اداء التطوع قاعدا مع القدرة على القيام وههنا بخلافه قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ايضا في امي صلى بقوم اميين وبقوم قارئين فصلاتهم جميعا فاسدة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله صلاة الامام ومن هو بمثل حاله تامة يجب ان يعلم ان الامي اذا ام قوما اميين فصلاتهم جميعا جائزة بلا خلاف لان حالهم مستوية فهو كالعاري اذا ام قوما عراة وكصاحب الجرح السائل اذا ام قوما جرحى فالامي اذا ام قوما قارئين فصلاة الكل فاسدة بلا خلاف واما فساد صلاة الامام لانه ترك القراءة في صلوته مع القدرة عليها لانه قادر على ان يحصل صلاته بقراءة بالاقتداء بالقاري فقد ترك القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته واذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة المقتدين ضرورة وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول اقتداء الامي بالقاري صحيح في الاصل لكن اذا جاء اوان القراءة تفسد صلاته وكان ابو جعفر الطحاوي رحمه الله يقول لا يصح اقتداء القاري بالامي اصلا والقاري اذا ام قوما اميين فصلاة الكل جائزة بلا خلاف لان الامام اعلى حالا من المقتدي وانه لا يمنع صحة الاقتداء كالمتنفل اذا اقتدى بالمفترض وكالمومي اذا اقتدى بمن يركع ويسجد واما الامي اذا ام قوما اميين وقوما قارئين فصلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله صلاة الامام ومن بمثل حاله من الاميين جائزة وصلاة القارئين فاسدة وهي مسئلة الجامع الصغير والاخرس اذا ام قوما خرسا فصلاة الكل جائزة واما اذا ام اميا ذكر في بعض المواضع في مشايخنا لا يجوز لان الاخرس لا يأتي بالتحريمة وهي فرض والامي يأتي بها فصار كاقتداء القاري بالامي وذكر في بعض المواضع لا يجوز عند علمائنا رحمهم الله وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلاة ان الاخرس مع الامي اذا اراد الصلاة كان الامي اولى بالامامة فهذا دليل على جواز اقتداء الامي بالاخرس والامي اذا ام الاخرس فصلوتهما جائزة بلا خلاف واما الاخرس اذا ام قوما خرسا وقوما قارئين فصلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة وعندهما صلاة الامام ومن هو بمثل حاله في المسئلتين جميعا ومن هو اعلى منه لا يجوز وصلاة من هو بمثل حاله قياسا على العاري اذا ام قوما كساة وعراة وقياسا على صاحب الجرح السائل اذا ام قوما اصحاء وجرحى وقياسا على الامي اذا ام قوما اميين وقوما قارئين فان في هذه الصورة يجوز صلاة الامام ومن هو بمثل حاله بلا خلاف كذا ههنا حجة ابي حنيفة رحمه الله ان الامام ترك القراءة مع القدرة عليها فانه قادر على ان يحصل صلاته بقراءة بالاقتداء بالقاري على نحو ما بينا فهو في معنى قولنا ترك القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلوته واذا فسدت صلوته فسدت صلاة القوم ضرورة وعلى هذه الطريقة نقول اذا كان بجنب الامي رجل قاري يصلي والامي يعلم ان صلاته موافق لصلاة الامام فصلى الامي وحده لا يجوز صلاته عند ابي حنيفة لما قلنا وفي هذا الفصل كلام ياتي عند تمام المسئلة بخلاف العاري اذا صلى بقوم عراة وكساة لان العاري غير قادر على ان يحصل صلاته بكسوة بالاقتداء بالكاسي

لان كسوة الامام لم تحصل كسوة للمقتدي حتى يقال اذا لم يقتد فقد ترك الكسوة مع القدرة عليها وبخلاف صاحب الجرح السائل اذا ام قوما صحاحا وجرحى لان صاحب الجرح السائل غير قادر على ان يحصل صلاته بطهارة بالاقتداء بالصحيح لان طهارة الامام لم تحصل طهارة للمقتدي حتى يقال اذا لم يقتد فقد ترك الطهارة مع القدرة عليها وهذا هو تخريج الامي اذا ام قوما اميين وقارئين ورأيت مثله الامي اذا كان يصلي وحده وهناك قاري يصلي في بعض النسخ ان القاري اذا كان على باب المسجد او جوار المسجد والامي يصلي وحده في المسجد ان صلاة الامي جائزة بلا خلاف وكذلك اذا كان القاري في صلاة غير صلاة الامي جاز للامي ان يصلي وحده ولا ينتظر فراغ القاري من الصلاة بالاتفاق واما اذا كان القاري في ناحية من المسجد والامي في ناحية اخرى وصلاتهما موافقة فقد ذكر ابو حازم انه على قياس قول ابي حنيفة لا يجوز وهو قول مالك وابن سماعة انه يجوز وجه تخريجه انه لم يظهر من القاري رغبة في اداء الصلاة بالجماعة فلا يعتبر وجود القاري في حق الامي وذكر الفقيه ابو عبد الله الجرجاني عن القاضي ابو حازم رحمه الله في مسئلة الاخرس اذا صلى بقوم اميين وبقوم قارئين انما تفسد صلاة الامي والاخرس عند ابي حنيفة رحمه الله اذا علم ان خلفه قاريا اما اذا لم يعلم فلا تفسد صلاته كما قال الا ان في ظاهر الرواية لا فصل بين حالة العلم وبين حالة الجهل ووجه ذلك ان القراءة فرض وما يتعلق بالفرائض لا يختلف بين العلم والجهل الا ترى انه لو ترك القراءة ناسيا او جاهلا او عامدا لا يجوز وطريق ما قلنا والى هذا كان يميل الشيخ الزاهد ابو نصر الصفار وروى هشام عن محمد انه قال على اصحابنا رحمهم الله اذا ام الاخرس الاميين فصلاة الاخرس تامة وصلاة الاميين فاسدة وان ام الامي الاخرس فصلوتهما تامة قال الفقيه ابو جعفر اراد محمد رحمه الله بقوله قال اصحابنا من كان معه من المتعلمين الذين ... ابا حنيفة لانه على العزم في ذلك ثم ان محمدا رحمه الله ذكر في الجامع الصغير ان القاري اذا اقتدى بالامي هل يصير شارعا في الصلاة وهذا فصل اختلف فيه المشايخ بعضهم قالوا لا يصير شارعا حتى لو كان في التطوع لا يجب القضاء وبعضهم قالوا يصير شارعا ثم تفسد حتى لو كان في التطوع يجب القضاء والصحيح هو الاول نص عليه محمد رحمه الله في الاصل وذكر القدوري في شرحه ان القاري اذا دخل في صلاة الامي متطوعا ثم افسدها لم يلزمه القضاء عند زفر رحمه الله قال ولا رواية عن ابي حنيفة رحمه الله في هذا الاصل وانما لا يلزمه القضاء لان المرتج بمنزلة الذي ... ولو نذر القاضي ان يصلي بغير قراءة لا يلزمه فكذا اذا شرع وكل جواب عرفته في القاري اذا اقتدى بالامي ثم افسد على نفسه فهو الجواب في الرجل يقتدي بالمرأة والصبي والمحدث والجنب ثم افسد على نفسه ولا يؤم المومي من يركع ويسجد وقال زفر يجوز لان الركوع والسجود ههنا سقط الى بدل والمتادي بالبدل كالمتادي في الاصل ولهذا قلنا ان المتيمم يؤم المتوضئين وبه فارق ما تقدم لان هناك الفرض سقط لا الى بدل فلم يكن البناء عليه ولنا ان الايماء ليس ببدل عن الركوع لانه بعضه وبعض الشي لا يكون بدلا عنه ومتى كان بعض الاصل لو جاز الاقتداء لكان مقتديا في بعض الصلاة دون البعض وكذلك لا يجوز ... ولا تؤم المرأة الرجل لان الرجل ان قام خلفها فهو منهي عنه من وجه الامر بالتاخير وان قام بحذائها لا يجوز لهذه العلة ولعلة المحاذاة فانها تفسد صلاة الرجل ويؤم الماسح الغاسل لانه صاحب بدل صحيح والبدل الصحيح حكمه حكم الاصل ... بخلاف صاحب الجرح السائل فانه ليس صاحب بدل صحيح ويؤم القاعد الذي يركع ويسجد قوما قياما عند ابي حنيفة وابو يوسف وقال محمد لا يجوز لقوله عليه السلام لا يؤمن احد بعدي جالسا ولان المقتدي يبني صلاته على صلاة الامام وانما يتحقق بناء الموجود على الموجود لا بناء الموجود على المعدوم واقتداء القائم بالقاعد بناء الموجود على المعدوم في حق القيام ولهما ما روي ان النبي عليه السلام في مرضه صلى بالناس وهو جالس ولان بين القيام والقعود تقاربا فان القائم نصفه الاعلى منه مستو والنصف الاسفل من القاعد منثن وبينهما تقارب والتقارب في اصل الكمال لا يمنع الاقتداء كاقتداء القائم بالراكع ويؤم الاحدب القائم كما يؤم القاعد ولا يؤم الراكب النازل ... اذا لم يعذر الا ... ذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه يجوز لان ما يقوله ... وقال غيره لا يجوز امامته ولو ام المنفصل غيره ان كان يأمن خروج الدم يجوز امي اقتدى بقاري فلما صلى ركعة وفرغ الامام قام الامي الى قضاء ما عليه فصلاته فاسدة في القياس وقيل هو قول ابي حنيفة وفي الاستحسان يجزيه وهو قولهما وجه القياس وهو انه لما اقتدى بالقاري جاءت صلاته بقراءة لان قراءة الامام له قراءة كما ورد به الحديث واذا كان قراءة الامام قراءة له صار كانه قاري في الابتداء او لو كان قاريا في الابتداء ثم قام الى قضاء ما سبق به وعجز عن القراءة بان نسي القران لا يجوز صلاته لما يتبين بعد هذا ان شاء الله تعالى فكذلك ههنا وجه الاستحسان انه انما يلتزم القراءة ضمنا للابتداء وهو مقتد فيما بقي على الامام لا فيما سبق به ... كان مؤديا بعض الصلاة بقراءة وبعضها بغير قراءة ولو استقبل كان مؤديا جميع الصلاة بغير قراءة ولا شك ان اداء بعض الصلاة بقراءة اولى من اداء جميع الصلاة بغير قراءة و... الرجل افتتح صلاة العصر ثم تذكر ان الظهر عليه فلما صلى ركعتين غربت الشمس فانه يمضي على صلاته لانه لو استقبل كان مؤديا جميع الصلاة خارج الوقت ولا شك ان اداء بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارج الوقت اولى من اداء جميع الصلاة خارج الوقت بخلاف ما اذا نسي القراءة حيث تفسد صلاته عند ابي حنيفة رحمه الله لانه لو استقبل كان مؤديا جميع الصلوة بقراءة بان يسأل القاري متى يذكر فتذكر فيصير جميع الصلاة بقراءة اما ههنا فلو امرناه بالاستقبال صار مؤديا جميع الصلاة بغير قراءة

وكذلك الجواب في الاخرى وفي الاصل اذا الامي اذا افتتح الصلاة بقوم بعضهم اميون وبعضهم قاريون فاحدث قبل ان يصلي شيئا
فانصرف وقدم رجلا من القاريين فان صلاتهم فاسدة في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الكتاب وانه قول محمد ايضا على مذهب ابي
حنيفة رحمه الله فان صلاة الامام فاسدة من الابتدا فالاستخلاف من الامي انما حصل في صلاة فاسدة والاستخلاف في صلاة فاسدة
فاسد واما على مذهبهما فلان صلاة القاري كانت فاسدة فهذا قد استخلف من ليس له صلاة فلا يصح الاستخلاف كما لو استخلف صبيا او محدثا
او رجلا جاء ساعتئذ ولم يشرع في صلاة الامام كان الاستخلاف باطلا لانه استخلف من لا صلاة له كذا هنا الا ان الذي جاء ساعتئذ اذا
كبر ينوي الدخول في صلاة الامام يجوز الخلافة لان الذي سبقه الحدث امام ويصح امامته وفي مسئلتنا القاري وان كبر ثانيا ونوى
الشروع في صلاة الامام لا يصح الخلافة ايضا لانه حصل مقتديا بالامي والامي لا يصلح اماما للقاري قبل سبق الحدث فبعد سبق
الحدث اولى قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في امام قرا في الاوليين فسبقه الحدث ثم قدم اميا في الاخريين فسدت صلوتهم وكذلك
اذا قدمه بعد التشهد وهو قول ابي يوسف ومحمد وروي عن ابي يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول انه لا تفسد صلاتهم لان فرض
القراءة صار مؤدى فصار الامي والقاري سوا في الركعتين الاخريين وظاهر الرواية وجهان احدهما ان تحريمة هذا الخليفة لم تنعقد
للقراءة لانه لا قراءة عليه متى كان اميا واذا لم تنعقد تحريمته للقراءة لا يمكنه ان يبني على صلاة انعقدت بقراءة الا ترى بان الامي اذا
تعلم في وسط الصلاة فسدت صلاته لما ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وانما فسدت صلاته لما قلنا والوجه الثاني انه استخلف من لا يصلح
اماما له ولهم فتفسد صلاته وصلاتهم كما لو قدم صبيا او امراة وهذا لان الاستخلاف عمل كثير الا انه تحمل لاجل اصلاح الصلاة والتي
في تقديم من لا يصلح اماما افساد لا اصلاح فتفسد وبيانه انه عاجز عن القراءة ولا صلاة في حق القادر الا بقراءة فمن لا يقرا لا يجوز صلاته
لعدم الركن الا انه جوز صلاته في حقه مع فوات الركن للضرورة فبقيت فاسدة في حق من لا ضرورة له فيثبت عدم الصلاحية بهذا الدليل
والفقه في ذلك ان القراءة شرط في جميع هذه العبادة قال عليه السلام لا صلاة الا بقراءة واسم الصلاة يشتمل على جميع هذه العبادة
وينبغي ان يوجد القراءة مشتملة على كلها اعتبارا لا يمكن تحصيلها تحقيقا فجعل الحاصل في النفس موجودا في الكل تقديرا وانما يمكن
اثبات الشي تقديرا ممن يكون له اهلية تحصيله فعند استخلاف الامي تفوت القراءة في الاخريين تقديرا وتحقيقا فتفسد واما
اذا صلى ركعة ثم سبقه الحدث ثم استخلف اميا لم يصح هذا الاستخلاف بلا خلاف لان القراءة فرض في الركعة الثانية وفقدت كما
في الاصل الخليفة فتفسد صلاتهم كما لو استخلف قاريا فلم يقرا وكان الاولى في مكانه وترك القراءة فاما بيان حال المصلي قال محمد رحمه الله
امي صلى بقوم بعض صلاته ثم تعلم سورة وقراها فيما بقي فانه لا تجزيه صلاته وصلاة من خلفه بمنزلة الاخرس يبرا وما به من
الخرس في خلال صلاته وهذا قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله تعالى لانه يريد ان يبني صلاته بقراءة على تحريمة لم تنعقد للقراءة فلا يصح
هذا البنا قياسا على القاري اذا اقتدى بالامي فانه لا يصح اقتداؤه وانما لا يصح لوجهين احدهما ما مر قبل هذا والثاني ان المقتدي
يريد ان يبني صلاته بقراءة على تحريمة لم تنعقد لها وكذا القادر على الركوع والسجود اذا اقتدى بالامي لا يصح اقتداؤه وانما لا يصح
لما قلنا بيان ما قلنا انه لما تعلم سورة لزمه القراءة وتحريمته لم تنعقد لها في الابتدا لكونه عاجزا عن القراءة عند التحريمة هذا اذا كان
اماما وتعلم سورة في وسط الصلاة اما اذا كان مقتديا بالقاري وتعلم سورة في وسط الصلاة لا ذكر لهذه المسئلة في الكتب
المشهورة وقد اختلف المشايخ فيه كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول لا تفسد صلاته لانه كان قاريا حكما في اول
صلاته من حيث ان قراءة الامام جعل قراءة له فانعقد تحريمته للقراءة فاذا تعلم سورة فانما يبني صلاة بقراءة على تحريمة انعقدت لها فلا
تفسد صلاته كالقاري اذا تعلم سورة اخرى وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن حامد وعامة المشايخ يقولون تفسد صلاته لان تحريمة
المقتدي لم تنعقد للقراءة حقيقة لانه لم يكن قادرا على الحقيقة الا انه اعتبر قاريا حكما من حيث ان قراءة الامام جعل قراءة له ومن تعلم
السورة فقد قدر على القراءة فلا يمكنه البنا على تحريمة انعقدت للقراءة من حيث الحكم … ما لزمه فهو نظير القاري اذا صلى بعض
صلاته ثم نسي القراءة وصار اميا فسدت صلاته عند ابي حنيفة ويستقبلها وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا تفسد صلاته
ويبني عليها استحسانا وهو قول زفر رحمه الله حجتهم في ذلك ان فرض القراءة في الركعتين الا ترى ان القاري لو ترك القراءة
في الاوليين وقرا في الاخريين اجزاه فاذا كان قاريا في الابتدا وقرا في الركعتين فقد ادى فرض القراءة فعجزه بعد ذلك لا يضره
كتركه القراءة مع القدرة ولابي حنيفة رحمه الله انه لما كان قاريا في الابتدا فقد لزمه اداء جميع الصلاة بقراءة ثم عجز عن الوفا بما التزم
فيتعين الاستقبال القاري اذا صلى بقوم قاريين وقرا في الركعتين الاوليين ثم احدث واستخلف اميا فسدت صلاتهم الا على
قول زفر فانه يقول الامام الاول ادى فرض القراءة وهو القراءة في الركعتين ولم يبق القراءة فرضا في الركعتين الاخريين فاستخلاف
القاري والامي فيه سواء وانا نقول القراءة فرض جميع الصلاة يؤدى … فاذا كان الامام قاريا فقد التزم اداء جميع
الصلاة بصفة القراءة والامي عاجز عن ذلك فلا يصلح خليفة له واشتغال الامام باستخلاف من لا يصلح خليفة له تفسد

صلوة الامام

صلوة الامام كما لو استخلف صبيا او امراة وعلى هذا اذا رفع الامام راسه من اخر السجود فسبقه الحدث واستخلف اميا فسدت صلاته
وصلاة القوم عندنا فان كان قعد مقدار التشهد ثم سبقه الحدث واستخلف فهو على الاختلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه عند
ابي حنيفة تفسد وعندهما لا وهي من جملة اثني عشرية هكذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله وابو عبد الله الجرجاني وذكر الفقيه ابو
جعفر رحمه الله في كشف الغوامض ان على قول ابي حنيفة لا تفسد صلاته لان هذا الفعل ليس من افعال الصلاة فخروجه من الصلاة به فانه
كما لو تكلم او خرج من المسجد وفي الاصل الامي اذا افتتح صلاة الظهر وقعد قدر التشهد ثم تعلم سورة ثم ذكر ان عليه سجدة في السهو
لا يعود وصلاته جائزة عند الكل اما على قول ابي حنيفة وابي يوسف فلانه يصير خارجا بالسلام اذا كان عليه سهو وانما نعود الى الحرمة … ولكنه
العود الى السجود وبعد ما تعلم السورة لا يمكنه العود الى السجود لانه متى عاد لا يكون محسوبا من السهو لانه يود بي يجد في السهو تحريمة
لم تنعقد للقراءة بعد ما صار قاريا فلا يمكنه ذلك كما لو تعلم سورة وقد بقيت عليه سجدة صلوتية او قعدة فانه لا يمكنه اتيان الباقي بعد ما تعلم
السورة وانما لا يمكنه لما قلنا كذا ههنا وعلى قول محمد لا يخرج بالسلام اذا كان عليه السهو فكانه تعلم السورة قبل السلام ولو تعلم قبل السلام
بعد ما قعد قدر التشهد لا يضر صلاته لانه لم يبق … كذا ههنا واما اذا عاد الى سجدتي السهو فلما سجد بعد ما تعلم السورة فان
صلاته لا تفسد على قول ابي حنيفة وعلى قولهما لا تفسد لانه عاد الى حرمة حين سجد فصار كانه تعلم قبل السلام بعد ما قعد قدر التشهد فيصير
المسئلة اثني عشرية واما اذا سلم ثم تعلم سورة ثم تذكر ان عليه سجدة تلاوة او قراءة تشهد لم يذكر هذا في الكتاب ويجب ان تكون المسئلة اثني
عشرية لانه سلام ساهي فيجعل وجوده كعدمه فكانه تعلم قبل السلام بعد ما قعد قدر التشهد فيكون على الاختلاف واما اذا سلم ثم تذكر
ان عليه سجدة صلوتية فان صلاته تفسد عندهم جميعا لانه تعلم سورة وعليه ركن من اركان الصلاة والله اعلم **واما بيان ما يمنع
صحة الاقتدا وما لا يمنع** فاذا كان بين الامام وبين المقتدي حائط اجزت صلاته اطلق الجواب في الاصل لانه قال ولو هذا اذا
كان الحائط دليلا قصيرا اما اذا كان طويلا يمنع صحة الاقتدا نص على هذا الحاكم الشهيد رحمه الله في الخلاصي فانه قال وبينه وبين الامام حائط
دليل قصير واشار الى المعنى فقال لانه اذا كان بهذه الصفة لا يكون حائلا واختلف المشايخ في الحد الفاصل بين القصير والطويل حكي
عن القاضي ابي طاهر الدباس رحمه الله انه كان يقول الدليل الذي يصعد عليه من غير كلفة ولا مشقة بخطوة او خطوتين ويضع قدمه عليه
وعن محمد بن سلمة رحمه الله انه قال الدليل الذي لا يشتبه عليه حال الامام بسببه وغير الدليل الذي يشتبه عليه حال الامام بسببه
وذكر الشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ان الدليل الذي لا يمنع المقتدي عن الوصول الى الامام لو قصد الوصول
اليه مثل حائط القصير لانه لم يكن حائلا بينه وبين الامام والمانع من صحة الاقتدا هو الحائل وان كان الحائط عريضا طويلا
بحيث يمنعه من الوصول الى الامام لو اراد الوصول اليه ذكر في بعض المواضع انه يمنع صحة الاقتدا اشتبه عليه حال الامام او لم يشتبه الا ان كان
على هذا الحائط العريض الطويل نقب فان كان لا يمنعه من الوصول الى الامام لا يمنع صحة الاقتدا وان كان النقب صغيرا يمنعه من الوصول الى الامام
ولكن لا يشتبه عليه حال الامام سماعا او رؤية فمن مشايخنا من قال يمنع صحة الاقتدا لانه اذا لم يمكنه الوصول الى الامام فقد اختلف المكان
ومنهم من قال لا يمنع لان الحائط انما يصير مانعا لاشتباه حال الامام عليه لا لاختلاف المكان لان بالعقد الذي هو مشغول بالحائط لو كان فارغا
لا يختلف المكان وهذا هو الصحيح وان كان على هذا الحائط باب ان كان الباب مفتوحا لا يعتبر حائلا لانه لا يشتبه عليه حال الامام ولا يمنعه من
الوصول الى الامام فلا يمنع صحة الاقتدا وان كان الباب مسدودا قال الفقيه ابو بكر الاسكاف لا يعتبر حائلا لا يمنع صحة الاقتدا لانه يمنع
الوصول الى الامام لو قصده وقال الفقيه ابو بكر الاعمش لا يمنع صحة الاقتدا لان الباب وضع للوصول والنفاذ فيكون على ما عليه
وضع الباب كالمفتوح وان كان الحائط طويلا الا انه مشتبه فمن اعتبر الوصول الى الامام يجعله حائلا ومن اعتبر عدم اشتباه حال الامام
لا يجعله حائلا وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله انه اذا لم يكن على الحائط العريض باب ولا خوخة ولا نقب ففيه روايتان في رواية
يمنع الاقتدا لانه يشتبه عليه حال الامام وفي رواية لا يمنع قال وعليه عمل الناس بمكة فان الامام يقف في مقام ابراهيم وبعض
الناس يقفون وراء الكعبة من الجانب الاخر وبينهم وبين الامام الكعبة ولم يمنعهم احد من ذلك ولو كان بينه وبين الامام طريق
عظيم او نهر عظيم لا يجوز الاقتدا عندنا لقوله عليه السلام ليس مع الامام من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء ولانه
تخلل بينهما ما ليس بمكان الصلاة حقيقة وحكما فاختلف المكان فيمنع صحة الاقتدا وتكلم المشايخ في مقدار الطريق الذي يمنع الاقتدا
قال بعضهم ان كان مقدار ما يمر فيه العجلة او محمل يمر وقال بعضهم اذا كان طريقا تمر فيه العامة يكون طريقا يمنع الاقتدا
وان كان طريقا لا تمر فيه العامة وانما يمر فيه الواحد او الاثنين لا يمنع الاقتدا وهذا اذا لم تكن الصفوف متصلة فاما اذا اتصلت
الصفوف على الطريق لا يمنع الاقتدا لان الكل بحكم اتصال الصفوف صار مكان الصلاة وان كان على الطريق واحد لا يثبت الاتصال
وبالثلاث يثبت الاتصال بالاتفاق وفي المثنى خلاف على قول ابي يوسف يثبت وعلى قول محمد لا يثبت وكذلك اختلفوا
في مقدار النهر العظيم الذي يمنع صحة الاقتدا قال بعضهم النهر العظيم ما يجري فيه السفن والزوارق وهكذا ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى

عن ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله اذا كان بحيث يمكن المشي في بطنه كان عظيما ومن المشايخ من قال اذا كان لا يمكن الرجل
القوي ان يجتاز بوثبة فهو عظيم مانع صحة الاقتدا وان كان على النهر جسر عليه صفوف متصلة لا يمنع صحة الاقتدا والثلث حكم
النصف بالاجماع وليس للواصل حكم النصف بالاجماع وللمثنى حكم اختلافهم على مار في الطريق وان كان بينه وبين الامام بركة او حوض ان
كان بحال لو وقعت النجاسة في جانب يتنجس الجانب الاخر لا يمنع الاقتدا وان كان لا يتنجس يمنع الاقتدا ويكون كبيرا كذا ذكره الامام الزاهد ابو بكر
الصفار رحمه الله وفي فتاوي ابي الليث رحمه الله رجل يصلي بقوم في فلاة كم مقدار ما ينبغي ان يكون بينه وبين القوم حتى لا يفسد صلاتهم
حكي عن الفقيه ابي القاسم انه قال مقدار ما يمكن ان يصطف فيه القوم وغيره من المشايخ قال مقدار ما يسع فيه الصفان فرق بين هذا وبينما
اذا صلى الامام في مصلى العيد حيث يجوز وان كان بين الصفوف فصل والفرق ان مصلى العيد بمنزلة المسجد في حق الصلاة بالاتفاق
وان اختلفوا فيما وراء الصلاة لان ذلك كله محل الصلاة ولا كذلك الفلاة وفي الفتاوي امام صلى بقوم على الطريق فاصطف الناس
في الطريق على طوله قال اذا لم يكن بين الامام وبين القوم مقدار ما يمر فيه العجل جازت صلاتهم والاولى وكذلك بين الصف الاول وبين الصف
الثاني لان المانع هاهنا هو الطريق لان الاثر يكون على الطريق مانعا وقد رنا الطريق المانع من الاقتدا بما قلنا في المسئلة الاولى
لان المانع فيه مجرد الانفصال فقدرناه بالصف او بالصفين رجلان ام احدهما صاحبه في فلاة من الارض فجاء ثالث ودخل في
صلوتهما فتقدم الامام حتى جاوز مقدار ما يكون بين الصف الاول وبين الامام لا تفسد صلاته فان جاوز موضع سجوده لا فسد
في الابتدا لو كان ثالثه وكان بينه وبينهما هذا القدر جاز فكذا اذا تقدم وفي فتاوي الفضلي في الصحرا رجل يصلي فمقدار
موضع قيامه مقدار سجوده لا تفسد صلوته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره ويعطى لهذا القدر حكم المسجد كما
في وجه القبلة فلم يتاخر عن هذا الموضع لم يتاخر عن المسجد فلا يفسد صلاته ولا تعتبر الخطا في هذا الباب حتى لو خطا خطا ولم
يخرج عن الخط ولكن تاخر عما ذكرنا من الموضع الذي فسدت صلاته وفي هذا الموضع ايضا قوم يصلون خارج المسجد او في
صحرا ووسط الصفوف موضع لم يقم فيه احد مقدار حوض وفارقين يجوز صلاة من وراء ذلك الموضع اذا كانت الصفوف
متصلة حوالي ذلك الموضع لان الصفوف اذا كانت متصلة حوالي ذلك الموضع صار الكل في حكم المسجد وهذه المسئلة نص في قول
من يقول يجوز الاقتدا خارج المسجد اذا كانت الصفوف متصلة بصفوف المسجد وان لم يكن المسجد ملان وفي باب الجمعة في صلاة
الاصل مسئلة تدل على هذا القول وصورتها اذا صلى الرجل في سوق الصيارفة صلاة الجمعة مقتديا بالامام في المسجد يجوز صلاته اذا
كانت الصفوف متصلة بصفوف المسجد اعتبر اتصال الصفوف ولم يعتبر كون المسجد ملان واذا صلى الرجل في السدة
مقتديا بامام في المسجد يجوز وكذا لو صلى على سطح المسجد مقتديا بامام في المسجد تجوز صلاته هكذا روي عن ابي هريرة رضي الله عنه
انه كان يفعل ذلك ولان حايط المسجد لا يخلو عن كوة ومنفذ فصار كحايط بينه وبين الامام عليه باب وهذا اذا كان مقامه
خلف الامام او على يمينه او على يساره فاما اذا كان امام الامام او بازايه فوق راسه لا يجوز هو المنقول عن اصحابنا رحمهم الله ذكر هذه الجملة
شمس الايمة الحلواني رحمه الله في شرح كتاب الصلاة وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده هذه المسئلة وجعل الجواب فيه كالجواب في
الحايط ان كان عليه نقب او باب مفتوح او مسدود الى اخر ما ذكر اذا صلى على سطح المسجد وان صلى على سطح بيته وسطح بيته
متصل بالمسجد ذكر شمس الايمة الحلواني في شرحه انه يجوز وعلل فقال لان سطح بيته اذا كان متصلا بالمسجد لا يكون اشد حالا من
منزل يكون بجنب المسجد بينه وبين المسجد حايط ولو صلى رجل في مثل هذا المنزل مقتديا بالامام في المسجد وهو يسمع التكبير من
الامام او من المكبر تجوز صلاته فالقيام على السطح يكون كذلك وذكر القاضي الامام علاء الدين في شرح المختلفات هذه المسئلة
وقال لا يجوز الاقتدا وعلل وقال لان الحايط حايل كما لو كان على الارض تلك الدار ووجه التوفيق بين القولين يظهر لمن تامل في
المسئلة المتقدمة واذا قام على راس الحايط الذي بين المسجد ومنزله ذكر علاء الدين ايضا انه اذا كان على راس الحايط صف وصف على
على سطح المنزل فيجوز اقتدا الصف الذي على سطح المنزل على الخلاف فيما اذا قامت الصفوف خارج المسجد متصلة بالمسجد وهناك
ان كان المسجد ملان يصح الاقتدا وان لم يكن المسجد ملان قال بعض المشايخ لا يجوز الاقتدا وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح وسياتي
بيان ذلك بعد هذا ان شا الله تعالى فنا المسجد له حكم المسجد حتى لو قام في فنا المسجد واقتدى بالامام صح اقتداوه وان لم تكن
الصفوف متصلة ولا المسجد ملان اليه اشار محمد في باب صلاة الجمعة فقال يصح الاقتدا في الطاقات بالكوفة وان لم تكن الصفوف
متصلة ولا يصح في دار الصيارفة الا اذا كانت الصفوف متصلة بالمسجد ليس بينهما وبين المسجد طريق فشرط هناك اتصال الصفوف
فعلى هذا يصح الاقتدا لمن قام على الدكان الذي يكون على باب المسجد لانه من فنا المسجد متصلة بالمسجد وفي فتاوي ابي الليث رحمه الله
امام صلى بالناس في المسجد الجامع في غير يوم الجمعة فقام صف خلف الامام عند المقصورة وقام صف اخر في اخر المسجد فكلموا منهم من قال
يجوز ومنهم من قال لا يجوز قال الصدر الشهيد رحمه الله لا عذر من الافعال ان الامام اذا كان في المقصورة والقوم في مسجد

خاصة

خاصة يجوز وان كان الامام في المقصورة والقوم في مسجد منارة لا يجوز واتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتدا حتى لم يصح اقتدا المصلي الظهر
بمصلي العصر ولا اقتدا من يصلي ظهر يوم بمن يصلي ظهر يوم غير ذلك ولا اقتدا المفترض بالمتنفل ويصح اقتدا المتنفل بالمفترض وقال الشافعي
رحمه الله يصح الاقتدا في جميع ذلك ثم اذا لم يصح الاقتدا

في سعة سواء هذا او التكليف بحسب الوضع وعلى قول الشيخ ابي عبد الله الجرجاني من كان غائبا عنها ففرضه عينها لانه لا فصل في
النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول ابي عبد الله يشترط وعلى قول ابي الحسن وابي بكر لا يشترط
وهذا الان عند ابي عبد الله لما كان اصابة عينها فرضا ولا يمكنه اصابة عينها الا بنيته عينها الا من حيث النية شرطت نيتها وعند
الحسن وابي بكر لما كان الشرط اصابة جهتها لمن كان غائبا وذلك يحصل من غير نية العين لا حاجة الى اشتراط نية العين وكان الشيخ
الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يشترط نية الكعبة مع استقبال القبلة وكان الشيخ ابو بكر بن حامد لا يشترط ذلك وبعض
المشايخ يقول ان كان يصلي الى المحراب فكما قال الحمدي وان كان في الصحراء فكما قال الفضلي وذكر الزندوستي في نظمه ان الكعبة
قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة ومن يصلي في بيته او في البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم
قال وقبلة كل وسط الدنيا فقبلة اهل المشرق الى المغرب عندنا وقبلة اهل المغرب الى المشرق وقبلة اهل المدينة الى يمين من توجه
الى المغرب وقبلة اهل الحجاز الى يسار من توجه الى المغرب فاذا صلى بمكة صلى الى اي جهات الكعبة شاء مستقبلا لشيء منها وان كان
متحرفا عنها غير متوجه الى شيء منها لم يجز قال القدوري ويجوز لو صلى جماعة استداروا الى حول الكعبة بهذا جرت العادة ومن كان منهم
اقرب الى الكعبة من الامام فان كان في الجهة التي يصلي اليها الامام لم يجز لانه متقدم على الامام وان كان في جهة اخرى جاز
وان صلت امراة الى جنب الامام في تلك الجهة فسدت صلاة الامام وصلوة القوم وان صلت الى غير تلك الجهة فسدت صلاة
من يحاذيها خاصة والكلام في فساد الرجل بسبب المحاذاة ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى ولو كانت الكعبة مبنية ومنهدمة وتوجه
اليها لان الكعبة ليست باسم للحيطان الا ترى لو وضع الحيطان في موضع اخر وصلى اليها لا يجوز وفي الاصل يقول واذا كان الكعبة
ليس جاز له ان يصلي اليها اراد به انهدام الحيطان لكن كره اطلاق لفظ الهدم عليها ولو صلى في جوف الكعبة او على سطحها
جاز الى حيث ما توجه لانه مستقبل لجزء منها واستدبار الباقي لا يضر لان استقبال الكل متعذر ولو صلى على جدار الكعبة فان
كان وجهه الى سطح الكعبة يجوز والا فلا ولو صلى في جوف الكعبة جماعة استداروا خلف الامام وينبغي لمن يواجه الامام
ان يجعل بينه وبين الامام سترة ولو صلى الى ظهر الامام جاز ومن كان ظهره الى وجه الامام لم يجز لانه متقدم على الامام
اذا صلى ونوى مقام ابرهيم ولم ينو الكعبة ان كان هذا الرجل قد اتى الى مكة لم يجز وان لم يكن اتى مكة وعنده ان المقام والبيت
واحد اجزاه لانه نوى البيت وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في الباب الاول من صلوته من نوى مقام ابرهيم لا يجزيه
الا ان ينوي في الجهة فحينئذ يجوز ومن شرط نية الكعبة يقول اذا نوى الكعبة او نوى العرصة يجوز ولو نوى البناء لا يجوز
الا اذا يريد بالبناء الجهة ولو صلى مستقبلا بوجهه الى الحطيم لا يجوز ولو ان مريضا صاحب فراش لا يمكنه ان يحول وجهه
الى القبلة وليس بحضرته احد يوجهه تجزيه صلاته الى حيث ما توجه وكذا اذا كان صحيحا لكنه مستخف من العدو او غيره
ويخاف انه اذا تحرك واستقبل القبلة ان يشعر به العدو وجاز له ان يصلي قاعدا او قائما بالايماء او مضطجعا حيث ما كان
وجهه وكذلك اذا انكسرت السفينة وبقي على لوح ويخاف انه لو استقبل القبلة يسقط في الماء له ان يصلي حيث ما كان جهة
المصلي اذا حول وجهه عن القبلة ان حول صدره فسدت صلوته وان لم يحول صدره لا يفسد صلوته اذا استقبل م
من ساعته القبلة لانه قلما يمكن التحرز عن هذا قالوا وهذا الجواب الذي تقول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اما على قول
ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان لا تفسد صلاته في الوجهين جميعا بناء على ان عندهما الاستدبار اذا لم يكن بقصد الاصلاح
يفسد الصلوة وعند ابي حنيفة اذا لم يكن بقصد ترك الصلوة لا يفسد ما دام في الاصل اصل هذا اذا انصرف
عن القبلة على ظن انه اتم الصلوة ثم تبين انه لم يتم فعند ابي حنيفة يبني ما دام في المسجد وعندهما لا يبني والمسألة مع ابوابها
تاتي بعد هذا ان شاء الله تعالى قال عليه السلام لا عمل لمن لا نية له وقال عليه السلام انما الاعمال
بالنيات وفي الاصل يقول اذا اراد الدخول في الصلاة كبر وظن بعض اصحابنا ان محمدا رحمه الله لم يذكر النية وليس
الامر كما ظنوا لانه ذكر ارادة الدخول في الصلوة في السنة والكلام فيها في فصلين وفي محلها اما الكلام في كيفيتها فنقول
المصلي لا يخلو اما ان كان متنفلا او مفترضا فان كان متنفلا يكفيه نية مطلق الصلوة لان الصلوة انواع في سائرها
وادناها ترك النفل فانصرف مطلق النية اليه في صلوة التراويح يكفيه ايضا مطلق النية عند عامة المشايخ
لانها سنة الصحابة وفي سائر السنن يكفيه مطلق النية على ظاهر الجواب وبه اخذ عامة المشايخ وان كان المصلي
مفترضا فلا يخلو اما ان كان منفردا او اماما او مقتديا فان كان منفردا لا يكفيه نية مطلق الفرض سواء كان يصلي في الوقت
او خارج الوقت اما اذا كان يصلي في الوقت فلان كل وقت كما هو قابل لفرض الوقت فهو قابل لفرض اخر بطريق القضاء واما
اذا كان يصلي خارج الوقت فلان خارج الوقت قابل لجميع الفرائض الظهر والمغرب وغير ذلك بطريق القضاء اذا عين

والعصر

الظهر وكان في وقت الظهر هل يشترط نية فرض الوقت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يشترط لان الظهر انواع في منازلها
ظهر الفائت وغير الفائت وليس احدهما بان تصرف النية اليها باولى من الاخرى وقال بعضهم لا يشترط لان فرض
الوقت والفائت غير مشروع الوقت فاذا وقع التعارض ينصرف الى ما هو مشروع الوقت كما في نقد البلد وان
نوى فرض الوقت ولم يعين اجزا الا في فرض الجمعة خلافا على ما ياتي بيانه في موضعه ان شا الله تعالى واذا نوى فرض الوقت يوم
الوقت ظهر الوقت او عصر الوقت ولم ينو اعداد الركعات جاز لانه لما نوى الظهر فقد نوى اعداد الركعات هذا اذا كان
يصلي في الوقت وان كان يصلي بعد ما خرج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لان بعد خروج
وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر فاذا نوى فرض الوقت كان ناويا العصر وصلوة الظهر لا تجوز بنية العصر
رجل افتتح المكتوبة ثم ظن انها تطوع فصلى على نية التطوع حتى فرغ فتلك الصلوة هي المكتوبة لان قران النية بكل جزء
من اجزا العبادة متعذر فيشترط قران النية بالجزء الاول وكذا لو شرع في التطوع ثم ظن انها مكتوبة واتمها على نية المكتوبة
ولو كبر ينوي التطوع ثم كبر ينوي الفرض يصير شارعا في الفرض واذا اراد ان يصلي ظهر يومه وعنده ان وقت الظهر
لم يخرج وقد خرج الوقت فنوى ظهر اليوم جاز لانه لما خرج الوقت تقرر ظهر اليوم في ذمته فاذا نوى ظهر اليوم فقد
نوى ما عليه الا انه قضى ما عليه بنية الادا وقضى ما عليه بنية الادا جائز هذا اذا كان منفردا فاما ان كان اماما
فكذلك الجواب في حقه لانه بمنزلة المنفرد في حق نفسه ولا يحتاج الى نية الامامة لان الادا لا يختلف الا في حق النسا
فانه لا يصير اماما للنسا الا بالنية وان كان مقتديا لا يكفيه نية الفرض والتعيين حتى ينوي الاقتدا لان الادا مقتديا يخالف
الادا منفردا والمخالفة من هذا الوجه اظهر من المخالفة بين الظهر والعصر وكذلك في صلاة التراويح اذا كان مقتديا
يحتاج الى نية الاقتدا مع نية التراويح وان نوى الاقتدا بالامام ولم يعين الصلوة اختلف المشايخ قال بعضهم لا يجزيه
لان الاقتدا بالامام متنوع الى نفل وفرض والنفل ادنى فانصرف اليه النية المطلقة وقال بعضهم يجزيه لانه جعل نفسه تبعا
للامام مطلقا وانما يظهر تبعيته مطلقا اذا صار شارعا في صلوة الامام وهي الفرض ولذلك اذا قال نويت
ان اصلي مع الامام وذكر محمد رحمه الله في باب الحدث اذا اقتدى بالامام ينوي صلوة الامام ولا يعلم ان الامام
في اية صلاة في الظهر او في الجمعة اجزاه ايهما كانت لانه نوى الدخول في صلاة الامام مقتديا به فيصير شارعا
في صلاته فان نوى صلاة الامام لا يجزيه بالاتفاق لان صلاة الامام قد يكون منفردا او قد يكون مقتديا
فلا يتعين الاقتدا الا بالنية هكذا ذكر ههنا وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله في صلاة شرح المختصر انه اذا نوى
صلاة الامام جاز عن نية تابعة الصلوة وعن نية الاقتدا فتامل عند الجواب وان نوى الشروع في صلاة
الامام فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجزيه وقال بعضهم لا يجزيه لان الشروع في صلاة الامام متنوع
الى نفل والى فرض والنفل ادنى فعند الاطلاق ينصرف اليه فيصير شارعا في صلاة الامام ولكن متنفلا
الا ترى لو نوى النفل مقتديا بالامام يصير شارعا في صلاة الامام ولكن متنفلا والاول اصح لانه جعل نفسه
تبعا من كل وجه ولا تثبت التبعية من كل وجه مع المخالفة من وجه ولو نوى الاقتدا بالامام ولكن لم ينو صلاة الامام
انما نوى الظهر فاذا هي الجمعة لا يجوز لان اختلاف الفرضين يمنع الاقتدا واذا اراد المقتدي تيسير الامر على نفسه
ينبغي ان ينوي صلاة الامام والاقتدا به او ينوي ان يصلي مع الامام ما يصلي الامام ولو نوى الجمعة ولم ينو
الاقتدا بالامام ولم يخطر بباله انه زيد او عمرو اختلفوا فيه بعضهم قالوا لا يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام جاز
اقتداوه ولو نوى الاقتدا بالامام وهو يرى انه زيد فاذا هو عمرو يصح اقتداوه ولو نوى الشروع في صلاة الامام
على قول من يرى صحة الشروع بهذه النية والامام لم يشرع بعد وهو يعلم بذلك يصير شارعا في صلاة الامام
اذا شرع الامام والافضل ان ينوي الاقتدا بعد ما قال الامام اكبر حتى يكون مقتديا بمصلي ولو نوى الاقتدا
حين وقف الامام موقف الامامة تجوز نيته عند عامة العلما وبه كان يفتي الشيخ الامام اسمعيل الزاهد
والحاكم عبد الرحمن الكاتب وقال ابو سهل الكبير والفقيه عبد الواحد والقاضي ابو جعفر وبه اخذ بعض اهل بخارا لا تجوز
نية الاقتدا ما لم يكبر الامام وقال الفقيه الزاهد ابو الحسن ينوي الاقتدا بعد قول الامام الله قبل قوله اكبر وقول
اسمعيل الزاهد والحاكم عبد الرحمن اجود ولو نوى الشروع في صلاة الامام على ظن ان الامام قد شرع
ولم يشرع الامام فقد اختلفوا فيه قال بعضهم يجوز واذا كان المقتدي يرى شخص الامام فقال
اقتديت بهذا الامام الذي هو عبد الله فاذا هو جعفر جاز وكذا اذا كان في اخر الصفوف لا يرى شخص الامام

فقال

فقال اقتديت بالامام الذي هو قائم في المحراب الذي هو عبد الله فاذا هو جعفر ولو نوى الصلوة ولم ينو الصلاة
لله تعالى جاز ويكون نفلا لان المسلم لا يصلي لغير الله ولو شرع في صلوة على انها سبتية فاذا هي احدية
لا يصح شروعه ولو شرع على ظن انها احدية فاذا هي سبتية يصح شروعه واذا جا الى المسجد فقال
ان كان الامام زيدا فقد شرع وان كان عمرا فلا قال محمد بن مقاتل فهو على ما نوى وقال ابو جعفر الهندواني
لا يصح شروعه اصلا واذا لم يعرف الرجل ان الصلوات الخمس فريضة ولكن يصليها في مواقيتها
لا يجوز وعليه قضاوها لانه لم ينو الفرايض وكذلك لو علم ان منها فريضة ومنها سنة الا انه لم يعلم
الفريضة من السنة ولم ينو الفريضة في الكل اعاد الفرايض ولو صلى سنين ولم يعرف النافلة من
المكتوبة ان ظن ان الكل فريضة جاز ما صلى لان النفل يتادى به وان كان لا يعلم ان البعض فريضة
والبعض سنة فكل سنة صلاها خلف الامام جاز اذا نوى صلاة الامام وان كان يعلم الفرايض
من النوافل ولكن لا يعلم ما في الصلاة من الفريضة والسنة فصلى الفرايض بنيتها فصلواته
جائزة واذا كان لا يعلم الفرايض من النوافل فام قوما ونوى الفرض في الكل فقد ذكرنا ان صلوات
الامام كلها جائزة واما صلوة القوم فكل صلاة قبلها مثلها من التطوع كالفجر والظهر لا تجوز صلاتهم
وهذا لان كل صلاة قبلها مثلها اذا ادى الامام الاول بنية الفرض تصح ذلك عن الفرض والثاني التي
بعدها يصير نفلا له والقوم فريضة واقتدا المفترض بالمتنفل لا يجوز واذا كان الرجل شاكا
في وقت الظهر هل هو باق فنوى ظهر الوقت فاذا الوقت قد خرج يجوز بناء على ان القضا
بنية الادا والادا بنية القضا يجوز هو المختار رجل صلى الظهر ونوى ان هذا من ظهر
الثلثا فتبين ان ذلك يوم الاربعا جاز ظهره والغلط في تعيين الوقت ثم في هذه الفصول هل
يستحب ان يتكلم بلسانه واختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا لان الله تعالى مطلع على الضماير
وبعضهم قالوا يستحب وهو المختار واليه اشار محمد رحمه الله في اول كتاب المناسك حيث قال
واذا اردت ان تحرم بالحج ان شا الله تعالى فقل اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني هذا هو
الكلام في كيفية النية بقي الكلام في معرفة وقتها لا شك انها لو كانت مقارنة للشروع يجوز
لانها شرعت لتعيين العمل للعبادة وذلك انما يحتاج اليه حالة الادا وحالة الشروع حالة الادا
وصار هذا كسائر العبادات اما اذا تقدمت النية على حالة الشروع فلم يذكر محمد رحمه الله هذا
في ظاهر الرواية وذكر محمد بن شجاع في نوادره عن محمد ان من توضا في بيته يريد به الصلاة يعني صلوة
الوقت فصلى وقد غربت عنه النية اجزاه وفي الرقيات فيمن خرج من منزله يريد الصلوة اي الصلاة
التي كانت القوم فيها فلما انتهى الى القوم كبر ولم يحضره النية فهو داخل مع القوم وذكر في المناسك
اذا خرج يريد الحج فاحرم ولم يحضره النية جاز احرامه وذكر هشام في نوادره ان من اعطى دراهم
في صرة يتصدق بها عن زكوة ماله في السر ولم يحضره النية عند الفعل لا تجزيه الزكوة عند
ابي يوسف وقال محمد رحمه الله ارجو ان تجزيه والحاصل ان الشروع في الصلاة في جملة
العبادات صحيح بالنية المتقدمة عند محمد اذا لم يشتغل بعدها بعمل اخر لا يليق بالصلاة وقال
ابو يوسف لا تجزيه الا في الصوم خاصة وهو يقول بان النية شرطت للتعيين فشرط حالة الادا
حالة الشروع فلا يسقط هذا الشرط الا لضرورة وفي باب الصوم مست الضرورة لان حالة
الشروع حالة السهو والغفلة فسقط ولا كذلك في باب ساير العبادات ومحمد رحمه الله يقول
بان النية قد وجدت وبعد الوجود تبقى حكما حتى ياتي المبطل ولم يوجد بخلاف ما اذا اشتغل
بعمل اخر لان الصلوة نفسها تبطل بالعمل فالنية تبطل به ايضا وذكر الطحاوي رحمه الله انه ينوي
مقارنا للتكبير ومخالطا له وهو مذهب الشافعي رحمه الله وهو يقول بان الاصل ان يعتبر وجودها
في كل الصلوة وانما لم يعتبر لانه من الحرج فاكتفينا بالوجود في حالة العقد على الايمان وهو التحريمة
دفعا للحرج ونحن نقول فيه ايضا ضرب حرج فما قاله الطحاوي احوط وما قاله محمد رحمه الله ايسر
وابو يوسف اعتبر الوجود حقيقة حالة الشروع تمسكا بما هو الاصل وما اعتبر المخالطة لما فيه

من الجروح كالم يعتبرها في كل صلوة ومحمد رحمه الله يقول اذا اكتفينا بالوجود حكما عند فعل الصلوة فاولى ان يكتفى به
عند الشرط هذه الجملة من شرح الاصل وفي القدوري تقديم النية على التحريمة جائز اذا لم يتخلل بينهما عمل
يمنع الاتصال ولم ينسب هذا القول الى احد ثم قال وروي عن ابي يوسف فيمن خرج من منزله يريد
الفرض بالجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز ولا اعلم احدا من علمائنا
خالف ابا يوسف في ذلك في هذه الجملة من القدوري من اصحابنا من قال اذا كان عند التحريمة بحيث
لو قيل له اي صلاة امكنه ان يجيب على البديهة فهو نية صحيحة وان كان لا يقدر على ان يجيب الا بتامل
فهو ليس بنية ولا تجزيه الصلاة واما اذا تاخرت النية عن الشروع بان عزبت عن النية وقت التكبير
ونوى بعد التكبير ففي ظاهر الرواية لا يصح وقال ابو الحسن الكرخي يصح ما دام في الثناء وقال بعض
الناس يصح اذا تقدمت على الركوع وجه ما ذهب اليه ابو الحسن ان الثناء تبع للتكبير وهو صالح للدخول
في الصلوة فاحضار النية عنده كاحضارها عند التكبير وجه ما ذهب اليه اولئك ان النية وجدت في اكثر
الركعة والاكثر ينوب مناب الكل كالصوم وهي ثمانية ستة على
الوفاق وهي تكبيرة الافتتاح والقيام في حق القادر عليه والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة
وثنتان على الخلاف وهي القومة بين الركوع والسجود والجلسة بين السجدتين والخروج عن الصلوة
بفعل المصلي على ما ياتي ان شا الله تعالى تكبيرة الافتتاح او ما يقوم
مقامها مع النية فرض للدخول في الصلوة لانهما قال عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وقال عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور
وتحريمها التكبير واذا اراد التكبير يرفع يديه ويكبر واختلف الناس في ان رفع اليدين عند تكبيرة
الافتتاح هل هو سنة والصحيح انه سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم واظب عليه وكذلك
الصحابة وما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة وهكذا روي عن ابي حنيفة نصا فان
ترك رفع اليدين حتى تام تكلموا فيه وبعضهم قالوا يأثم وبعضهم قالوا لا يأثم وقد روي عن ابي حنيفة
ما يدل على هذا القول فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل وكان الشيخ الامام
الزاهد الصفار يقول ان تركها احيانا لا يأثم وان اعتاد ذلك يأثم لذلك اختلفوا في وقت رفع
اليدين قال بعضهم يرفع ثم يكبر وقال بعضهم يرسل يديه او لا ارسالا ويكبر ثم يرفع يديه وقال الشيخ
ابو جعفر يستقبل ببطون كفيه القبلة وينشر اصابعه فيرفعهما فاذا استقرتا في موضع المحاذاة يعني محاذاة
الابهام بشحمتي الاذنين يكبر قال شمس الائمة السرخسي وعليه عامة المشايخ وعن بعض المشايخ ان
الصواب ان يقبض اصابعه قبضا ويضمها ضما في الابتداء ثم اذا جاوزان التكبير نشرها وعن بعضهم انه
لا يفرج اصابعه كل التفريج ولا يضمها كل الضم بل تركها على ما عليه العادة وهو المعتمد وذكر ابن رستم
في نوادره انه لا يفرج اصابعه كل التفريج في حالة الصلوة ولا يضم كل الضم الا في موضعين في حالة
الركوع يفرج كل التفريج لانه محتاج الى اخذ الركبة والتفريج امكن للاخذ وفي حالة السجود يضم
كل الضم لانه يحتاج الى الاعتماد على راحته وعند الضم يكون اقدر على الاعتماد وفيما سواهما تركهما
على ما عليه العادة وعن ابي يوسف انه ينبغي ان يقرن التكبير برفع اليدين وبه اخذ شيخ الاسلام
خواهر زاده والشيخ الامام الزاهد الصفار وهذا لان رفع اليد سنة التكبير وما كان من سنة
الشي يكون مقارنا لذلك الشي كتسبيحات الركوع والسجود وينبغي ان يرفع يديه حذاء اذنيه
ويحاذي بابهاميه شحمة اذنيه واما المرأة ترفع يديها كما يرفع الرجل وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
الرواية اخذ بعض المشايخ وقال بعضهم حذاء يديها حذاء منكبيها وهو الاصح لان هذا
استر في حقها وما يكون استر لها فهو اولى ولا يطاطي راسه عند التكبير ذكره في كتاب الصلوة
للحسن بن زياد ثم تكبيرة الافتتاح ليست هي من جملة اركان الصلاة بل هي شرط الدخول في الصلاة وقال
الشافعي هي من اركان الصلوة وفايدة الخلاف تظهر في جواز بناء النفل على تحريمة الفرض وفي جواز
بناء ركعتي الظهر على تحريمة الظهر وفي جواز بناء الفرض على تحريمة الفرض عندنا يجوز وعند الشافعي

تجوز

لا يجوز ووجه بنا هذه المسائل على هذا الاصل ان عندنا التكبير لما كان شرطا كان هو مؤديا النفل بشرط
اتى به للفرض ومؤديا الفرض بشرط اتى به لفرض اخر وذلك جائز وعند الشافعي التكبير لما كان ركنا
كان مؤديا النفل بركن الفرض ومؤديا الفرض بركن فرض اخر وكل ذلك لا يجوز حجته ان هذا ذكر
مفروض شرط في حالة القيام فيكون من الصلوة كالقراءة وهذا شرط لصحته ما شرط في ساير افعال
الصلاة وجه قول علمائنا رحمهم الله قول الله تعالى وذكر اسم ربه فصلى جاء في التفسير ان المراد منه
تكبيرة الافتتاح فالاستدلال بالاية ان الله تعالى عطف الصلاة على تكبيرة الافتتاح والشي
لا يعطف على نفسه انما يعطف على غيره فهذا يدل على ان تكبيرة الافتتاح ليست من الصلاة
وقال عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر
فالاستدلال بالحديث ان النبي عليه السلام جعل الطهارة واستقبال القبلة شرطا وكذا التكبير
الا ان التكبير متصل بالركن وهو القيام فشرط هذه الشرايط لصحة ما يتصل بها من الركن لا لصحة
التكبير ولو افتتح الصلوة بالتهليل بان قال لا اله الا الله او بالتحميد بان قال الحمد لله او بالتسبيح
بان قال سبحان الله او قال الله اجل الله اعظم او قال لا اله غيره او قال تبارك الله يصير شارعا
في الصلوة وكذلك اذا قال الرحمن اكبر الرحيم اكبر يصير شارعا وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول النخعي
اكبر رر
والحكم بن عيينة ويستوي ان كان يحسن التكبير او لا يحسن التكبير وكذلك يستوي ان كان يعرف
ان الصلاة تفتتح بالتكبير او لا يعرف وقال ابو يوسف في الجامع الصغير اذا كان يحسن التكبير لم يجزه
الا بقول الله اكبر الله الاكبر الله الكبير ولم يفصل بينهما اذا كان يعلم ان الصلاة تفتتح بالتكبير او لا يعلم
وذكر في كتاب الصلوة وقال ابو يوسف اذا كان يحسن التكبير ويعلم ان الصلوة تفتتح بالتكبير
لا يصير شارعا الا بما ذكرنا من الالفاظ فاما اذا كان لا يعرف الافتتاح بالتكبير يجزيه وان كان
يحسن التكبير وقال الشافعي اذا كان يحسن التكبير لا يصير شارعا الا بقول الله اكبر الله
اكبر وقال مالك لا يصير شارعا الا بقوله الله اكبر حجة مالك ظاهر قوله عليه السلام لا يقبل الله
صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وجه قول الشافعي
ان في قوله الله الاكبر ما في قوله الله اكبر وزيادة وابو يوسف يقول الله اكبر والله الكبير سوا
لان افعل وفعيل في صفات الله تعالى واحد لان افعل لا يذكر الا بين مذكورين وليس هاهنا
الا مذكور واحد ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله قول الله تعالى وذكر اسم ربه فصلى علق الصلوة
بمطلق ذكر اسم الله تعالى وعن مجاهد وعبد الرحمن ان الانبياء كانوا يفتتحون الصلوة بلا اله
الا الله ولان المقصود هو التعظيم وباي ذكر اتى به فقد حصل معنى التعظيم ولا حجة لهم في الحديث
لان التكبير قد يجي بمعنى التعظيم قال الله تعالى فلما رأينه اكبرنه اي عظمنه وقال الله تعالى
كبر مقتا عند الله وعندنا انما يجوز اذا ذكر اسما اخر على وجه التعظيم ولو قال الله اكبر روي عن
ابي يوسف انه لا يصير شارعا لان الكبار لغة في الكبير قال ثم ان محمدا رحمه الله ذكر انه اذا افتتح
الصلوة بالتهليل او بالتسبيح او بالتحميد انه يصير شارعا عندهما ولم يذكر انه هل يكره ذلك عندهما
وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يكره والاول اصح فقد ذكر القدوري رواية عن ابي حنيفة نصا
انه يكره الافتتاح الا بقوله الله اكبر ولو قال الكبار لا يصير شارعا ولو قال هكذا في خلال الصلوة تفسد صلاته
ولو قال اللهم اغفر لي ارزقني كذا لا يصير شارعا بلا خلاف لان هذا سوال والسوال غير الذكر قال عليه السلام
فيما ياثر عن ربه من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وعلى هذا اذا قال استغفر الله
او قال اعوذ بالله او قال انا لله او قال لا حول ولا قوة الا بالله او قال ما شاء الله لا يصير شارعا ولو قال الله يصير شارعا
عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية الحسن عنه وفي ظاهر رواية الاصل لا يصير شارعا ففي رواية الحسن اكتفى بذكر الاسم
وفي ظاهر رواية الاصل اعتبر الصفة مع الاسم وذكر الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي في شرح الجامع والشيخ
الامام الزاهد الصفار في شرح كتاب الصلوة ان على قول ابي حنيفة يصير شارعا وعلى قول محمد لا يصير شارعا
لان تمام التعظيم بذكر الاسم والصفة ولو قال يا الله يصير شارعا عندهما هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار

وعلى قياس المسئلة المتقدمة ينبغي ان لا يصير شارعا عند محمد ولو قال الله اكبر بالكاف يصير شارعا فان العرب قد تبدل
الكاف بالكاف ولو قال اللهم فقد اختلف اهل النحو فيه على قولهما قال البصريون يصير شارعا لان الميم بدل عن يا
النداء فكانه قال يا الله وهناك يصير شارعا وقال الكوفيون لا يصير شارعا والاول اصح وفي فتاوى النسفي
اذا افتتح الصلوة بالتعوذ او بالتسمية لا يصير شارعا اما بقوله سبحانك اللهم وبحمدك فيصير شارعا ولو كبر
بالفارسية بان قال الله بزرگ است اخداي بزرگ است خداي بزرگ سام خداي بزرگ جاز عند ابي حنيفة سوا كان
يحسن العربية او لا يحسن الا انه اذا كان يحسن العربية يكره وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يجوز اذا كان يحسن
العربية على هذا الخلاف قراءة القران بالفارسية وعلى هذا الخلاف لو دعا في الصلوة بالفارسية او سبح او اثنى
على الله او تعوذ او هلل او تشهد او صلى على النبي او استغفر الله تعالى بالفارسية في الصلاة وفي القراءة بالفارسية
كلمات كثيرة سناتي بعد هذا في فصل القراءة ان شاء الله تعالى وفي نوادر ابن سماعة عن محمد اذا افتتح المؤتم
الصلاة مع الامام ففرغ من قوله الله قبل ... قال اكبر مع الامام او قبله ان يجده هو رواية الحسن عن ابي حنيفة
وقال ابو يوسف يجزيه اذا قال اكبر مع الامام او بعده لان كل لفظ التكبير فرض عند ابي يوسف حتى لا يصير
داخلا عنده بقوله الله وعندهما بقوله الله يصير شارعا فيعتبر التقديم والتاخير فيه ولو قال الله مع الامام وبعده
وفرغ من قوله اكبر قبل فراغ الامام من قوله اكبر على قول ابي حنيفة يجزيه لانه لو اقتصر على قوله الله مع الامام
فههنا اذا ذلك وقيل ينبغي ههنا ان لا يجزيه باتفاق لانه انما يصير شارعا بقوله الله عند ابي حنيفة اذا اقتصر
عليها اما لو قال اكبر فيصير شارعا بالكل ويصير الكل فرضا ولو نوى الاقتدا او كبر ووقع تكبيره قبل تكبير الامام
فصلى الرجل بصلاة الامام لم يجزه لانه لم يصر اماما له لانه حين اقتدى به لم يكن هو في الصلوة وهل يصير
شارعا في صلاة نفسه اشار في كتاب الصلوة الى انه يصير شارعا فانه قال يجدد التكبير استانف او نوى
صلاة الامام كان تكبيره قطعا للصلاة الاولى شروعا في صلاة الامام وذكر في النوادر لابي سليمان انه
لا يصير شارعا فانه قال اذا قهقه لا ينتقض طهارته ولو صار شارعا لانتقض طهارته فمن مشايخنا من قال
في المسئلة روايتان على رواية النوادر لا يصير شارعا وعلى رواية الاصل يصير شارعا ومن المشايخ من قال
ليس في المسئلة اختلاف الروايتين واختلفوا فيما بينهم قال بعضهم على رواية النوادر يصير شارعا ايضا لانه
نوى شيئين الاقتدا والصلوة فبطلان احد الشيئين لا يوجب بطلان الاخرى وما ذكر من عدم انتقاض
الطهارة بالقهقهة لا يدل على عدم الشروع لان حرمة هذه الصلوة واهية فانه شرع متنفلا بالعقد ظهر
بخلافه فصار كالصلوة المظنونة ولا رواية فيها فلا يكون في معنى المنصوص وهذا الحكم وهو انتقاض الطهارة
بالقهقهة عرف بالنص ومنهم من قال على رواية كتاب الصلاة لا يصير شارعا لانه اقتدى بمن ليس في الصلوة
فصار كمن اقتدى بجنب او محدث والروايات ثمة مستقيمة فما سماه قطعا في زعم المصلي عنوانا كلا القولين ضعيف
اما الاول فلان القهقهة في الصلوة المظنونة توجب انتقاض الطهارة لانها وقعت في حرمة صلاة مطلقة وان كانت
لا توجب القضا كما لو قهقه قبل السلام ولذلك روي عن ابي يوسف واما الثاني فلانه سماه قطعا
للصلوة مطلقا فيجب العمل بحقيقته وما يكون قطعا للصلوة بزعم المصلي يكون قطعا لصورته فلا يكون قطعا
مطلقا او لا يكون قطعا حقيقة بل يكون مجازا وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرحه ان ما ذكر في
الاصل قول ابي يوسف وما ذكر في النوادر قول محمد بناء على ان الجهة اذا فسدت هل يبقى اصل الصلوة على قول
ابي يوسف يبقى وعلى قول محمد لا يبقى وعن ابي حنيفة روايتان في المسئلة ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى
وعامة المشايخ على انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع موضوع ما ذكر في الاصل انه قبل الامام كبر
ولم يقتد به فلما كبر الامام نوى هو بقلبه الاقتدا بالامام فلا يصير مقتديا ولكن يصير شارعا في صلوة
نفسه وموضوع ما ذكر في النوادر انه كبر الامام فلا يصير شارعا في صلاة الامام ولا في صلاة نفسه
والى هذا مال شمس الائمة الحلواني والشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده فلو انه كبر ثانيا
بعد ما كبر الامام ونوى الشروع في صلاة الامام يصير شارعا في صلاة الامام قاطعا لما كان عليه
وهذه التكبيرة تعمل عملين ومثل هذا جائز لمن كان في الظهر فكبر ينوي العصر بعينه ثم اذا شرع في صلاة الامام
في هذه الصورة وقطع ما كان فيها هل يلزمه قضا ما قطع ان كان تطوعا وان كان ثلاث الصلوة تعلا يلزمه القضا

قبل فراغ الامام من قوله الله ...

بالشروع

بالشروع وان كان فرضا تنظر ان كانت تلك الصلوة والصلوة التي اقتدى بالامام واحدة لا يلزمه شي لانه اداها على اكمل
الوجوه وان كانا مختلفين يلزمه القضا ثم الافضل في تكبيرة الافتتاح في حق المقتدي ان يكون تكبيره مع تكبير الامام
عند ابي حنيفة وهو قول زفر وقال ابو يوسف يكبر بعد تكبير الامام ذكر الاختلاف على هذا الوجه في اختلاف
زفر ويعقوب لهما قوله عليه السلام فاذا كبر فكبروا الفا للتعقيب ولابي حنيفة ان القيام ركن من اركان الصلوة
فيكون الافضل للمؤتم المشاركة في جميع ذلك قياسا على الركوع والسجود واذا كبر بعد تكبير الامام بفوته المشاركة
في جزء من القيام واما الحديث قلنا الفا لا توجب التعقيب اذا دخل على الجزاء وله فلبس والبس جزاء لكن هذا بيان الحال
كا يقال اذا دخلت فالبس الا ترى انه عليه السلام عطف عليه قوله واذا ركع فاركعوا ثم المقتدي لا يوخر الركوع
عن ركوع الامام كذا ههنا فرع وعلى قولهما اذا قال الله اكبر مقارنا قال ابو يوسف رحمه الله في رواية يجزيه ويكره
وقال في رواية لا يجزيه ذكر الرواية الاولى المعلى في نوادره وقال محمد اجزاه وقد اشار ذكره في الكتاب
دليل عدم الجواز ما ذكرنا ان الشروع على الشروع من المؤتم بتكبيرة توجد منه بعد الامام ولانه تابع ولا يصح قبل
شروع الامام دليل الجواز ان المشاركة حصلت بالشروع مع الامام فيصح الافضل لكن يكره لمخالفة السنة
ولا يسلم بانه تابع على سبيل التعقيب بل على سبيل المشاركة كما في سائر الاركان واذا لم يعلم المؤتم انه كبر قبل الامام
او بعده ذكر المسئلة في الهارونيات وجعلها على ثلثة اوجه ان كان اكبر رايه انه كبر بعد الامام يجزيه وان كان اكبر رايه
انه كبر قبل الامام لا يجزيه لان اكثر الراي يقوم مقام العلم في الاحكام واذا استوى الظنان فانه يجزيه لان امره
محمول على الصواب حتى يظهر الخطا واذا نسي المصلي تكبيرة الافتتاح وقرا ثم تذكر ذلك فكبر للركوع ينوي
ان يكون ذلك عن تكبيرة الافتتاح لم يجزه ذلك عن تكبيرة الافتتاح لان تكبيرة الافتتاح شرعت في حالة القيام
وحالة الركوع ليست بحالة القيام مطلقا ولذلك هذا في التطوع اذا كبر في حالة الركوع للافتتاح لا يجوز وان كان
التطوع يجوز قاعدا من غير عذر والفرق بين التكبير انما شرع في قيام مطلق والقيام المطلق انما يكون باستوا الشق
الاعلى اصل لان الادمي لا يعيش بدونه والشق الاسفل تبع لان الادمي يعيش بدونه والشق الاسفل تبع لان
الادمي يعيش بدونه واذا اكبر في حالة الركوع فقد كبر في غير محله ولم يجز واما صلوة التطوع فقد شرع عند
قيام النصف الاعلى واعدا فقد صلى حال قيام النصف الاعلى وهو الشرط فاجزاه
مسائل هذا الفصل تاتي في فصل صلوة المريض ان شاء الله تعالى يجب ان يعلم بان
القراءة في الصلوة ركن قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقال الله تعالى ورتل القران ترتيلا نامر بالقراءة
والامر للوجوب والمراد حالة الصلاة لان القراءة لا تجب خارج الصلوة فتعين حالة الصلوة وقال عليه الصلاة
والسلام لا صلاة الا بقراءة واذا ثبت ان القراءة ركن فنقول لا بد من معرفة حدها ومحلها وقدرها وصفتها اما معرفة
حدها فنقول تصحيح الحروف امر لازم ولا يصير قراءة الا بعد تصحيح الحروف فان صحح الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه
حكي عن الكرخي انه يجزيه وبه كان يفتي الفقيه ابو بكر الاعمش لان القراءة فعل اللسان وذلك باقامة الحروف لا بالسماع
فان السماع فعل السامع والى هذا اشار محمد رحمه الله في الاصل حيث قال وان كان وحده وكان ممن لا يجهر فيها
بالقراءة قرا في نفسه ان شاء جهر واسمع نفسه ولو كان اسماع نفسه داخلا في القراءة لكان نفسه مستويا امر بقوله
في نفسه فيكون قوله واسمع نفسه تكرارا وحكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني والشيخ الامام الجليل ابي بكر محمد بن
الفضل البخاري رحمهما الله انه لا يجزيه ما لم يسمع نفسه وبه اخذ عامة المشايخ لان الكلام ما هو مسموع
مفهوم الا ترى ان الحان الطيور لا تسمى كلاما مع انها مسموعة لانها غير مفهومة والا ترى ان الكتابة
لا تسمى كلاما مع انه مفهوم لانه غير مسموع الكن شرطنا سماعه لان الشرط وجود القراءة في نفسه قال الشيخ
الامام الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله الاصح انه لا يجزيه ما لم يسمع اذناه ويسمع من بقربه قال بعض مشايخنا
رحمهم الله كل حكم يتعلق بالذكر نحو التسمية على الذبيحة والاستثناء في اليمين والطلاق والعتاق والايلاء والبيع
فهو على هذا الاختلاف وذكر القاضي الامام علاء الدين في شرح مختلفاته ان الصحيح عندي ان في بعض
التصرفات يكتفي بسماعه وفي بعضها يشترط سماع غيره مثلا في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البايع
فسمع يكفي ولو سمع البايع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد
بحيث لا يسمع لا يحنث نص على هذا في كتاب الايمان لان شرط الحنث وجود الكلام معه ولم يوجد واما الكلام

بشرط وجود الكلام معه ...

[illegible] في محلها في التطوع محل القراءة الركعات كلها حتى يفترض القراءة كلها وفي الفرائض محل القراءة الركعتان حتى يفترض القراءة في الركعتين
فان كانت الصلاة من ذوات المثنى يقرأ فيهما جميعا وان كانت الصلاة من ذوات الاربع يقرأ في الركعتين الاوليين وفي
الركعتين الاخريين هو بالخيار ان شاء قرأ وان شاء سبح وان شاء سكت وقال الشافعي هي فرض في الاربع لان القراءة ركن
وكل ركعة تشتمل على اركان الصلاة ثم سائر الاركان كالركوع والسجود والقيام فرض في كل ركعة فكذا ركن القراءة
ولهذا كان ركنا في التطوع في كل ركعة ولنا ان قضية القياس الاكتفاء بالقراءة في ركعة واحدة لان الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار الا ان الركعة الثانية مثل الاولى من كل وجه فايجاب القراءة فيها استدلالا بالاولى فاما الاخريان
فما زائدتان على الاوليين لان الصلوة في الاصل كانت ركعتين كما قالت عايشة رضي الله عنها كانت الصلوة في
الاصل ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر فلم يجز قياس الاخريين على الاوليين ولهذا لا يقاس الاخريان
على الاوليين في حق وصف القراءة وهو الجهر والاخفاء وكذا في القدر وهو السورة فكذا في اصل القراءة وان ترك
القراءة والتسبيح لم يكن عليه حرج وان لم يكن عليه سجدتا السهو ان كان ساهيا لكن القراءة افضل هذا هو الصحيح
من الروايات هكذا ذكره القدوري في شرحه وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لو سبح في كل ركعة ثلث تسبيحات
اجزاه وقراءة الفاتحة افضل وان لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان
القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا كما في الركوع والسجود وقد كره ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم لاصحابه حيث قال ما لي اراكم سامدين اي واقفين متحيرين والاول اصح لان الاصل في القيام القراءة
فاذا سقطت القراءة في الاخريين نفي القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المؤتم بخلاف الركوع والسجود لان القراءة فيهما
ليست بمشروعة وانما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز اخلاؤهما عن الذكر وعن ابي يوسف انه قال يسبح فيهما ولا يسكت
الا انه ان اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على نية الثناء لا على نية القراءة وبه اخذ بعض المتأخرين من اصحابنا وفي الوتر محل القراءة
الركعات كلها حتى تفترض القراءة في الركعات كلها وهذا على اصلهما لا يشكل لان الوتر على اصلهما سنة والقراءة في السنن
في جميع الركعات واجبة وانما يشكل على اصل ابي حنيفة فانه يقول انه فرض عملا لا اعتقادا ولزوم القراءة من امارات
النفل والجواب عنه ان قلنا الوتر فريضة عنده واصل لانه من اخبار الآحاد فاظهرنا اثر القصور بايجاب القراءة في
الكل في الفرائض لا يوجب الفساد وترك القراءة في ركعة من النوافل يوجب الفساد واما الكلام في قدر القراءة فنقول

ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فاذا عاد الى القعدة فقد اتمها فيجوز ولو كانت ثالثة من وجه لا يفسد
صلاته عند محمد لانه لما لم يذكر في السجدة الاولى ان نقضت تلك السجدة اصلا وصارت كانها لم تكن كما لو تبعه الحدث
في السجدة الاولى من الركعة الخامسة وان كان هذا الشك في السجدة الثانية بطلت صلاته لاحتمال انه قيد الثالثة
بالسجدة الثانية وخلط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة يفسد المكتوبة وان شك في صلاة الفجر في قيامه
انها الاولى من صلاته او ثالثة قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل يمكنه اصلاح صلاته بان يرفضها ويرفض القيام ويعود
الى القعدة فان كانت هذه الركعة ثالثة فقد رفضها بالعود الى القعدة وتمت صلاته ثم يقوم فيصلي ركعتين يقرا في كل ركعة فاتحة
الكتاب وسورة ثم يتشهد ويسجد سجدتي السهو لان تلك الركعة ان كانت هي الاولى فلم يات بشي من صلاته سوى التكبير
فيأتي بجميع اركانها ولا يقعد بينهما لانه في حال يلزمه ركعتان وفي حال لا يلزمه شي فلا يقعد فذكرنا انه اذا شك
في صلاة الفجر انه صلى ركعتين او واحدة وان كان الشك في حالة القيام انه يتم هذه الركعة ويقعد قدر التشهد ثم يقوم
فيصلي ركعة ويقعد ويسجد للسهو في اخرها بخلاف ما اذا شك انها ثالثة او الاولى فانه ههنا لا يتم ركعة ثم يقعد قدر
التشهد لانه ههنا يحتمل انها ثالثة فهو امر بالمضي فيها يفسد صلاته فلذلك امر بالعود الى القعدة اما هناك شك انه
ادى الركعة الثانية اولم يؤد فاما ان يكون هذه الركعة الاولى او الثانية فكيف ما كان لا يفسد صلاته باتمام هذه
الركعة واذا اتمها يقعد قدر التشهد لاحتمال انها ثانية ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى وان شك وهو ساجد انه شك
انها الركعة الاولى او الثانية فمضى فيها سوا شك في السجدة الاولى او في السجدة الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه
المضي فيها وان كانت ثانية يلزمه تكميلها فاذا ارفع راسه من السجدة الثانية يقعد التشهد ثم يقوم ويصلي ركعة ولو غلب
على ظنه في الصلوة انه احدث او انه لم يمسح ثم تيقن بذلك لا شك لد فيه ثم تيقن انه لم يحدث وتيقن انه قد مسح
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله ينظر انه كان ادى ركنا حال ما كان متيقنا بالحدث وبعدم المسح
فانه يستقبل الصلاة وان لم يؤد ركنا مضى في صلاته ولو شك في صلاته انه هل كبر للافتتاح اولا احدث ام لا اصابت
ثوبه نجاسة ام لا امسح راسه ام لا ان كان ذلك اول امره استقبل الصلوة وان يقع مثل ذلك كثيرا جاز له
المضي ولا يلزمه الوضوء ولا غسل الثوب رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك انه صلى الفجر فانه يصلي الفجر ثم يعيد
الظهر لانه لما استيقن بعد الفراغ من الصلاة انه لم يصل الفجر صار كانه متيقنا في ذلك الوقت كالمصلي بالتيمم اذا راه
شيا فظن انه سراب فلما فرغ من الصلاة ظهر انه كان ما فانه يتوضا ويعيد ولذا لو تذكر يوم الجمعة وقت الخطبة
انه لم يصل الفجر فانه يقوم ويصلي الفجر ولا يسمع الخطبة لانه لو لم يصل الفجر حتى يفرغ الامام من الخطبة لا يمكنه قضا
الفجر مع الجمعة فصلى الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في العصر
ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر فالواجب يكون في الظهر والشك ليس بشي رجل صلى
ركعتين ثم شك انه مقيم او مسافر فسلم في حالة الشك ثم علم انه مقيم فانه يعيد صلاة المقيمين لان هذا سلام عمد

مسائل الاختلاف الواقع بين الامام والقوم واذا وقع الخلاف بين الامام وبين القوم فقال القوم صلينا
ثلثا وقال الامام صليت اربعا فان كان بعض القوم مع الامام يؤخذ بقول من كان مع الامام ويترجح قول من كان مع الامام
بسبب الامام وان لم يكن بعض القوم مع الامام ينظر ان كان الامام على يقين لا يعيد الامام الصلاة وان لم يكن على يقين
اعاد بقولهم هكذا ذكر المسألة في الواقعات الناطفي ورايت في موضع اخر ان كان مع الامام رجل واحد يترجح بسبب
الامام ولا يعاد الصلاة وان لم يكن مع الامام احد واعاد الامام الصلاة واعاد القوم الصلاة معه معتدين به صح اقتداؤهم
لان الامام ان كان هو الصادق كان هذا اقتداء المستنفل بالمتنفل وان كان الصادق هو القوم كان هذا اقتدا المفترض
بالمفترض وفي واقعات الناطفي امام صلى بقوم وذهب قال بعضهم هي الظهر وقال بعضهم هي العصر فان كان في وقت
الظهر فهي الظهر وان كان في وقت العصر فهي العصر لان الظاهر شاهد من يدعي ما يوافقه الوقت وان كان مشكلا
جاز للفريقين في القياس بمنزلة قطرة من الدم وقعت في خلف الامام ولا يدرى من هو لان الشك في وجوب الاعادة
بالاعادة لا تجب بالشك وفي فتاوى اهل سمرقند اذا صلى الامام بقوم وا ستيقن واحد منهم انه صلى ثلثا والامام والقوم
في شك فليس على الامام والقوم شي لان هناك بعد الفراغ من الصلاة وانه غير معتبر ولا يستحب للامام الاعادة لما تيقن
وعلى الذي استيقن بالنقصان الاعادة لان يقينه لا يبطل بيقين غيره زاد في المنتقى وكذلك اذا كان اثنين
اثنين فان كان الامام يستيقن بالنقصان وواحد منهم يستيقن بالتمام يقتدي القوم بالامام لان الامام تيقن

انه لم يعد ولا يعيد الذي استيقن بالتمام لانه تيقن اداءه كذا ذكر في فتاوى اهل سمرقند وهكذا وقع في بعض نسخ
المنتقى وفي بعضها يعيد القوم والامام وفي هذا الموضع ايضا اذا شك الامام فاخبره عدلان يجب الاخذ بقولهما
بخلاف ما اذا شك الامام والقوم واستيقن واحد بالتمام واستيقن واحد بالنقصان حيث يعيد الذي استيقن
بالنقصان لان قول المتيقن بالنقصان عارضه قول المتيقن بالتمام فكانهما لم يوجدا ولو شك الامام والقوم واستيقن
واحد من القوم بالنقصان الاحب ان يعيدوا فان لم يعيدوا فليس عليهم شيء حتى يكونا رجلين عدلين رجل صلى وحده وصلى
بقوم فطلب الحرم رجل عدل انك صليت الظهر ثلث ركعات قالوا ان كان عند المصلي انه صلى اربع ركعات لا يلتفت
الى قول المخبر وان شك المصلي في خبره انه صادق او كاذب روي عن محمد انه يعيد صلاته احتياطا فان شك في قول رجلين
عدلين اعاد صلاته لانه لم يكن الخبر عدلا لا يقبل قوله رجل صلى بقوم فلما صلى ركعتين وسجد السجدة الثانية شك انه صلى
ركعة او ركعتين او شك في الرابعة او الثالثة فلحظ الى من خلفه ليعلم بهم ان قاموا قام هو معهم وان قعدوا قعد بذلك
فلا باس به ولا سهو عليه وفي نوادر ابراهيم عن محمد في الاحرام ... فقال له عدلان انك لم تتم الصلاة اعاد الصلاة قال محمد
رحمه الله ولو كنت لا عدم بقول الواحد تنزه وليس يرجع الى الحكم لان الصلاة صحت ظاهرا والبطلان ما صح ظاهرا بقول الواحد
لم يرد الشرع به والله اعلم في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل يذكر وهو راكع او ساجد ان
عليه سجدة فانحط من ركوعه فسجدها او رفع راسه من سجوده فسجدها فانه يعيد الركوع والسجود يريد به على سبيل الاولوية
وان لم يعد اجزاه واختلف المشايخ في تعليل المسئلة بعضهم قالوا انما يعيد ليكون الصلاة على الولاء والترتيب
واذا لم يعد انما يجوز لان الترتيب في افعال الصلاة عندنا ليس بشرط وقال بعضهم الانتقال حصل مع الطهارة
فيصح منهما ما فيه الا انه لم يكن على قصد الامام من حيث انه صلى فيهما لو اعتد بها اجزوه من حيث انه لم يكن
على قصد الامام كان الاعادة اولى فان قيل الانتقال حصل الاداء وكل منهما ... راضيا لما كان فيه قلنا الفعل
وقع قضا فالتحق بمحل الاداء وصار من حيث المعنى كان فيه وجد بعلاه **الفصل التاسع عشر في وقت
لزوم الفرض** الاصل عند ابي الحسن ان وجوب الصلاة يتعلق باخر الوقت واوله سبب الاداء وكان ابو اسحاق يقول الوجوب
يتعلق باول الوقت وجوبا موسعا ويتضيق باخر الوقت وعلى هذا كل عبادة موقتة يتسع وقتها الاداء امثالها واستدل
ابو اسحاق بوقوع المودى في اول الوقت موقع الفرض على تعلق الوجوب باول الوقت واستدل ابو الحسن فتخير المكلف
باول الوقت واستدل ابو الحسن باول الوقت بين الايجاد والترك لا الى بدل على عدم تعلق الوجوب باول الوقت
اذ الواجب ما لا يتخير المرء فيه بين الايجاد والترك وما قال ابو اسحاق لا يصح لان وقوع الشيء موقع الفرض لا يدل
على الوجوب كالزكوة قبل الحول والتكفير بعد الجرح قبل الموت قال واختلف قول ابي الحسن فيما اذا صلى في اول الوقت
فبعض قوله يقع فرضا ويتعين ذلك الوقت للوجوب فيه وفي قول يتوقف فيه فان بلغ اخر الوقت وهو اهل للوجوب
وقع فرضا وان خرج من ان يكون اهلا كان نفلا وفي قول الرابع نفل فاذا بلغ اخر الوقت سقط به الفرض واختيار
القاضي الامام الكبير ابي زيد الدبوسي رحمه الله ان الوقت جعل سببا للاداء وكل الوقت ليس بسبب لانه ظرف للاداء
ايضا فلا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا الا السبب جزء منه فاذا وجد الجزء الاول جعلناه سببا للوجوب وعدم ... و عند
فوته نجعل الجزء الذي يليه سببا هكذا الى اخر الوقت فاذا شرع في الاداء تعين الجزء الذي تقدم على الشروع سببا
ضرورة تصحيح الاداء قال واختلف اصحابنا رحمهم الله تعالى في حكم اخر الوقت فقال اكثرهم الوجوب يتعلق بمقدار التحريمة
من اخر الوقت وقال زفر رحمه الله يتعلق اذا بقي من الوقت مقدار ما يؤدي فيه الصلاة وهذا القول اختيار القدوري
والاول اختيار الشيخ ابو الحسن والمحققون من اصحابنا كالقاضي الامام ابي زيد الدبوسي وغيره وثمرة الاختلاف
تظهر في الحائض في اخر الوقت والصبي يبلغ والكافر يسلم والمجنون والمغمى عليه يفيقان والمسافر اذا نوى
الاقامة والمقيم اذا سافر فعلى قول اكثر اصحابنا يجب ويتغير الفرض اذا بقي من الوقت مقدار ما يوجد فيه التحريمة
وعند زفر رحمه الله تعالى ومن تابعه من اصحابنا لا يجب ولا يتغير الفرض الا اذا كان ادرك من الوقت ما يمكن الاداء
فيه لان الخطاب للاداء فلا بد من تصور الاداء ولانه اذا بقي من الوقت مقدار ما يمكن الاداء فيه لم يتخير بين الايجاد
والترك بل لزمه الايجاد واثم الترك وهذا دليل على تعلق الوجوب به وجه قول اكثر اصحابنا رحمهم الله تعالى ان الوقت
انما يعتبر سببا للوجوب في الذمة ثم الخروج عن عهدة ما وجب قد يكون بالاداء وقد يكون بالقضا كالشهر في حق
الحائض سبب للوجوب في زمنها والخروج بالقضا دون الاداء حتى كان الوقت معتبرا للوجوب في الذمة ثم

بعض

اخر الوقت الذي يمكن الاداء فيه لا محالة قال واذا اعترضت هذه العوارض في اخر الوقت سقط الفرض بالاجماع اما
على قول ابي الحسن واكثر اصحابنا رحمهم الله فلان الوجوب يتعلق باخر الوقت وهذه العوارض تمنع من الوجوب واما
على قول زفر رحمه الله تعالى فلان التكليف زال في البعض فيزول في الكل ولو ان غلاما صلى العشا وقام واحتلم في منامه ولم
يستيقظ حتى طلع الفجر هل عليه قضا العشا اختلفوا فيه قال بعضهم ليس عليه ذلك وقال بعضهم عليه ذلك هو المختار
وان استيقظ قبل طلوع الفجر فعليه قضا العشا اجماعا وهذه واقعة محمد سال عنها ابا حنيفة رحمه الله فاجابه بما قلنا
الفصل العشرون في قضا الفائتة يجب ان يعلم بان الترتيب في الصلوات المكتوبات فرض عندنا وقال
الشافعي سنة وحجته في ذلك ان كل واحد من الفرضين اصل بنفسه فلا يكون اداء احدهما شرطا لجواز الاخر ولهذا
سقط الترتيب بعذر النسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت وشرايط الصلاة لا تسقط بعذر النسيان وضيق الوقت كالطهارة
واستقبال القبلة ولنا ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو
مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام وهذا دليل على فرضية الترتيب ولهذا
الحديث اخذ ابو يوسف من اوله الى اخره ومحمد رحمه الله لم ياخذ باوله وامر بقطع الصلاة التي فيها عند تذكر الفائتة
عملا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقت الفائتة
فكان اصلها فيه غيرها لم يرد الصلاة في وقتها فلا يجوز والمعنى فيه وهو ان الصلوات المكتوبات وجبت مرتبة وقتا
وفعلا فالترتيب وان سقط من جهة الوقت لمكان العذر وجب ان يراعى من جهة الفعل وكان الحسن بن زياد يقول
انما يجب مراعاة الترتيب على من علم به لا على من لم يعلم به واما الترتيب في بعض افعال الصلاة فليس بفرض عندنا حتى
ان من ادرك في اول الصلاة ونام خلفه او سبقه الحدث فسبقه الامام ثم انتبه او توضأ فعليه وداد ان يقضي اولا
ما سبقه الامام به ثم يتابع اماما اذا ادركه فلو تابع الامام اولا ثم قضى ما لم يصل بعد تسليم الامام
جاز عندنا وكذلك في الجمعة اذا زحمه الناس فلم يقدر على اداء الركعة الاولى مع الامام بعد ما اقتدى به وبقي قائما
ثم امكنه الاداء مع الامام فانه يؤدي الركعة الاولى اولا ولو انه ادى الركعة الثانية اولا مع الامام ثم قضى
الركعة الاولى بعد فراغ الامام جاز عندنا واذا ثبت ان الترتيب في الصلاة المكتوبة فرض عندنا فنقول
هذا الترتيب سقط بعذر النسيان وضيق الوقت وبكثرة الفوائت اما بالنسيان فلانه عاجز عن مراعاة الترتيب
ولا تكليف مع العجز ولان مراعاة الترتيب عرف بالخبر والخبر يتناول حالة الذكر لا حالة النسيان لان في حالة النسيان خلافه وهو
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوما ليصلح بين حيين فنسي صلاة العصر وصلى المغرب باصحابه ثم قال لاصحابه هل
رايتموني صليت العصر قالوا لا فصلى العصر ولم يعد المغرب ولو انه نسي ثم ذكرها في وقت الثانية وهو ذاكر للمنسية
في الوقت سعة لم يجز واما اذا ذكرها بعد ما ام فقد ذكر الامام الزاهد علي البزدوي انه لا يجزي الوقتية ايضا ونسب
هذا القول الى مشايخه واشار الى المعنى فقال وقت التذكر وقت الفائتة قال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فاما اذا ادى الوقتية فقد صلاها في غير وقتها فلا يجوز وذكر محمد رحمه الله في الاصل
انه يجوز وهكذا ذكر الحاكم في المنتقى عن بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز الوقتية وهكذا ذكر ابو الليث في
عيون المسائل وعليه الفتوى لان الترتيب بين هذه الوقتية وبين الفائتة ليس بواجب لان التحلل ... واما تضيق
الوقت فلانه لو لم يسقط الترتيب عند ضيق الوقت يفوته الوقتية عن وقتها واداء الوقتية في وقتها ثابت بكتاب الله
تعالى ومراعاة الترتيب في الصلوات ثبت بالخبر الاحاد ولا شك ان العمل بما يثبت في الكتاب اولى من العمل بما ثبت
بالخبر الواحد فان قيل عند سعة الوقت ايضا لو بقي الترتيب معتبرا يؤدي الى ترك العمل بما ثبت بكتاب الله تعالى
لان بكتاب الله تعالى يثبت الجواز كما زالت الشمس ولو اوجبنا الترتيب فقد رفعنا الجواز قلنا لو لم يبق الترتيب معتبرا
في هذه الحالة فقد تركنا ما يثبت بالخبر الواحد اصلا ولو بقي الترتيب معتبرا لا يبطل ما يثبت بكتاب الله تعالى بل يتاخر
ولا شك ان التاخير ما يثبت بكتاب الله تعالى اولى من ترك ما يثبت بالخبر الواحد اصلا ثم اختلف المشايخ فيما بينهم
ان العبرة لاصل الوقت ام للوقت المستحب الذي لا كراهة فيه قال بعضهم العبرة للوقت المستحب وقال الطحاوي على
قياس قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف العبرة لاصل الوقت وعلى قياس قول محمد العبرة للوقت المستحب بيانه اذا
شرع في العصر وهو ناسي للظهر ثم تذكر الظهر في وقت لو اشتغل بالظهر يقع الظهر في وقت مكروه على قول من قال
العبرة لاصل الوقت يقطع العصر ويصلي الظهر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس في المنتقى في نوادر الصلاة اذا افتتح

العصر في اول وقتها وهو ناسي الظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر وهذا نص على ان الاحمرار للوقت المستحب وان افتتح
العصر في اول وقتها وهو ذاكر الظهر ثم احمرت الشمس قطع العصر ثم استقبلها مع احمرار لانه افتتحها فاسدة بخلاف
الفصل الاول ولو افتتح العصر في اخر وقتها فلما صلى ركعتين غربت الشمس ثم تذكر انه لم يصل الظهر فانه يتم
العصر ثم يقضي الظهر لانه لو افتتح العصر في اخر وقتها مع تذكر الظهر يجوز فهذا اولى ولو تذكر في وقت العصر
انه لم يصل الظهر وهو متمكن من اداء الظهر قبل تغير الشمس الا ان عصره او بعض عصره يقع بعد التغير عندنا يلزمه الترتيب
لا يجوز اداء العصر قبل قضاء الظهر وعلى قول الحسن لا يلزمه الترتيب الا اذا تمكن من اداء الصلاتين قبل التغير واما بكثرة الفوائت
فلان كثرة الفوائت في معنى ضيق الوقت لان الفوائت اذا كثرت لو راعى الترتيب فاتته الوقتية فمراعاة الترتيب في هذا الموضع
سقط لاجل العذر وليس اذا كان الحكم يثبت في موضع لعذر ما يدل على انه يثبت في موضع اخر بغير وقال رحمه الله تعالى الترتيب
لا يسقط بكثرة الفوائت الا اذا كان الوقت يسع لها وللوقتية وان كانت الفوائت عشرا او اكثر لان مراعاة الترتيب حكم
استفيد بالخبر الواحد وليس في العمل به ترك حكم الكتاب فانه الوقت يسع للكل فيصح بينهما اما اذا كان الوقت لا
يسع فالعمل بخبر الواحد يودي الى ترك العمل بالكتاب فنعمل بحكم الكتاب على حكم الخبر وحد الكثير ما في ظاهر الرواية
ان يصير الفوائت ستا وروى محمد بن شجاع البلخي عن اصحابنا رحمهم الله تعالى ان يصير الفوائت خمس صلوات والصحيح ما ذكر في
ظاهر الرواية وفي القدوري قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف اذا فاتته ستة صلوات ودخل وقت السابعة سقط
الترتيب وقال محمد اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب ومن تذكر صلوات ودخل وقت السابعة عليه وهو في الصلاة
فقد حكي عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله ان مذهب علمائنا ان تفسد صلاته قال ولكن لا يفسد حين ذكرها بل يتمها ركعتين ويعيدها تطوعا
سوا كان الفائت قديما او حديثا اذا ذكرت الفوائت حتى سقط الترتيب لاجلها في المستقبل سقط الترتيب في نفسها ايضا حتى
قال اصحابنا رحمهم الله فيمن كان عليه صلاة شهر فصلى ثلاثين فجرا ثم صلى ثلاثين ظهرا هكذا اجزاه وهذا لان الفوائت عند كثرتها
لما اسقطت الترتيب في اغيارها فلان يسقط في نفسها كان اولى وفي المسئلة كلام ناتي بعد هذا ثم الفوائت لو كانت قديمة وحديثة
فالحديثة تسقط الترتيب بلا خلاف وفي القديمة اختلاف المشايخ تفسير القديمة رجل ترك صلاة شهر في حال شبابه ومجانته
وفسقه ثم ندم على ما وقع واشتغل باداء الصلوات في مواقيتها فقبل ان يقضي تلك الفوائت ترك صلاة ثم صلى صلاة اخرى
وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله لا يجوز هذه الصلاة ويجعل الماضي من الفوائت
كان لم يكن احتياطا وزجرا له عن التهاون وان لا يصير التخفيف وسيلة الى التحقيق والتيسير وبعضهم قالوا يجوز وعليه
الفتوى لان الاشتغال بهذه الفائتة ليس باولى من الاشتغال بهذه الفائتة والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن وقتها
ولم ينقل هذه المسئلة عن المتقدمين من مشايخنا ثم في كل موضع سقط الترتيب بحكم كثرة الفوائت ثم عادت الفوائت الى القلة
بالقضا هل يعود الترتيب الاول نص فيه عن محمد روايتان وقد اختلف المشايخ فيه اذا ترك الرجل صلاة شهر ثم
قضاها الا صلاة او صلاتين ثم صلى صلاة دخل وقتها وهو ذاكر لما بقي عليه بعض مشايخنا قالوا لا يجوز واليه مال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله وهو احدى الروايتين عن محمد وبعضهم قالوا يجوز واليه مال الشيخ الامام الزاهد ابو حفص الكبير وعليه
الفتوى وعلله فقال الترتيب قد سقط والساقط لا يحتمل العود كما قليل نجس عليه الماء الجاري حتى كثر وسال
ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا والمعنى ما قلنا انه سقط اعتبار النجاسة بالسيلان والساقط لا يحتمل العود كذا هاهنا
وروى ابن سماعة عن محمد في رجل ترك صلاة يوم وليلة ثم صلى من الغد مع كل صلاة امية لان الاسباب كلها صحيحة قديمها
واخرها واما اليوميات قال هو انها فهي فاسدة كلها لانه متى ادى شيئا من الوحشيات صارت سا المتروكات الا
انه اذا قضى متروكة تعد ما عادت المتروكات خمسا ثم لا يزول هكذا فلا يعود الى الجواز وان بدا بالاسباب واخر اليوميات
فاليوميات فاسدة الا العشا الاخيرة فان العشا الاخيرة جايزة اما فساد ما ورا العشا الاخيرة من اليوميات لانها كلما
صلى اسية عادت الفوائت اربعا فتفسد الوقتية جوزة واما العشا الاخيرة فذكر من الجواب انها جايزة محمول على
ما اذا كان الرجل جاهلا لانه صلاها وعنده انه لم يبق عليه فائتة فصار كالناسي فاما اذا كان الرجل عالما لا تجزيه
العشا الاخيرة ايضا لانه صلاها وعليه اربع صلوات في ذمته وهذه الرواية هي الرواية التي ذكرها قبل هذا انها على احدى
الروايتين عن محمد اذا كثرت الفوائت وسقط الترتيب ثم عادت الفوائت الى القلة يعود الترتيب قال في الاصل رجل صلى الظهر
على غير وضوء ثم صلى العصر على الوضوء ذاكرا لذلك وهو يحسب انه يجزيه فعليه ان يعيدهما جميعا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله
معنى المسئلة انه صلى الظهر بغير وضوء ناسيا فانه لو تعمد ذلك يكفر في اصح القولين لاصحابنا رحمهم الله وانما كان

عليه ان يعيدهما اما الظهر فظاهر واما العصر فلان مراعاة الترتيب واجب على ما مر ومجرد ظنه لا يسقط عنه ما هو مستحق
عليه كما لو ظن ان الصلاة والزكاة ليس بواجب عليه فان اعاد الظهر وحده لم يصل المغرب وهو يظن ان العصر له جايز قال
يجزيه المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه هذا الى خلاف معتبر بين العلما فان اهل المدينة لا يرون الترتيب في الصلاة وهو
قول الشافعي رحمه الله فلو قال ان المغرب يجزيه وهذا موضع الاجتهاد وافعال الناس وان في المجتهدات فيمن لا يخالف النص
لا يعطل بل يعتبر وان كان الحكم فيها المجتهد بخلاف ذلك هذا كما نقول في القصاص اذا كان بين اثنين عفى احدهما وظن صاحبه
ان عفو اخيه لا يوثر في حقه فقتل ذلك القاتل فانه لا يقاد منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق ولكن لما كان متاولا ومجتهدا في ذلك
صار ذلك التاويل مانعا من وجوب القصاص وان كان مخطيا في التاويل كذلك هاهنا حتى اذا كان عنده ان العصر لا يجزيه لا يجوز له
المغرب نص عليه ابن سماعة هكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد الصفار والشيخ الامام المعروف بخواهر زاده رحمهم الله تعالى في حاكم
الفرق ان فساد الصلاة بترك الطهارة فساد قوي مجمع عليه فظهر اثره فيما يودي بعده فاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب
فساد ضعيف مختلف فيه فلا يتعدى حكمه الى صلاة اخرى وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بثمن واحد بطل العقد فيهما
بخلاف ما اذا جمع بين قن ومدبر صح العقد في حق القن والمعنى ما ذكرنا كذلك هاهنا ولذلك الرجل صلى الظهر بغير وضوء ثم
ان ترك مسح الراس ناسيا وظن ان وضوءه تام فانه يجزيه العصر اذا مسح الراس او جدد الوضوء للعصر لانه صلى العصر وظن انه
لا ظهر عليه فصار كما لو ترك الظهر اصلا وعنده انه صلى الظهر فانه يجزيه العصر فان لم يصل الظهر حتى صلى المغرب وهو ذاكر الظهر
لا يجزيه المغرب لان هذا اجتهاد يخالف النص فيلغو وعلى قول الحسن بن زياد يجزيه المغرب اذا كان يجهل ان الترتيب ركن او فرض
كما ذكرنا قبل هذا وكثير من مشايخ بلخ اخذوا بقول الحسن بن زياد رجل ترك الصلاة شهرا ثم اراد ان يقضي المتروكات فقضى
ثلثين فجرا ثم ثلثين ظهرا ثم ثلثين عصرا هكذا فعل في جميع الصلوات قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
رحمه الله الفجر الاول جايز لانه ليس قبلها متروكة بيقين والفجر اليوم الثاني فاسد لان قبلها اربع متروكات ظهر اليوم الاول وعصره ومغربه
وعشاوه والفجر من اليوم الثالث جايز لان قبلها ثماني صلوات اربع من اليوم الاول واربع من اليوم الثاني ثم ما بعدها من صلوات الفجر
الى اخر الشهر جايز اما صلاة الظهر فالظهر من اليوم الاول جايز لانه ليس قبلها متروكة وظهر اليوم الثاني فاسد لان قبلها ثلث
صلوات من اليوم الاول وصلاة الظهر من اليوم الثالث جايز لان قبلها ست صلوات متروكة ثلث من اليوم الاول وثلث
من اليوم الثاني وبعدها من صلوات الظهر الى اخر الشهر جايز واما صلاة العصر فالعصر من اليوم الاول جايز لانه ليس من قبل
العصر متروكة من ذلك اليوم وصلاة العصر من اليوم الثاني فاسد لان قبلها المغرب والعشا من اليوم الاول والمغرب والعشا
من اليوم الثاني وصلاة العصر من اليوم الرابع جايز لان عليه قبلها ست صلوات من ثلثة ايام وكذلك كل عصر الى اخر الشهر
جايز اما صلاة المغرب فصلاة المغرب من اليوم الاول جايز لانه ليس قبلها متروكة وصلاة المغرب من اليوم الثاني فاسد
لان قبلها متروكة وهي العشا من اليوم الاول وصلاة المغرب من اليوم الثالث ومن اليوم الرابع فاسد لان قبلها ثلث صلوات
عشا اليوم الاول وعشا اليوم الثاني وعشا اليوم الثالث ومن اليوم الخامس كذلك لان قبلها اربع صلوات ومن السادس
كذلك لان قبلها خمس صلوات ثم ما بعدها من صلوات المغرب الى اخر الشهر جايز واما صلاة العشا فكلها جايز لانه ليس قبلها
صلوات متروكة وهذه المسئلة على الترتيب لدى انها ابيته تقيم على احدى الروايتين عن محمد وعلى قول من يقول من المشايخ
ان الترتيب اذا سقط بكثرة الفوائت يعود اذا قل الفوائت واما على احدى الروايتين عن محمد وعلى قول من يقول من المشايخ
ان الترتيب لا يعود وان قل الفوائت يجوز الصلاة كلها وقد ذكرنا الروايتين مع اختلاف المشايخ فيما تقدم في الاصل رجل صلى العصر
وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهو فاسد الا ان يكون في اخر الوقت بنا على ما قلنا ان الترتيب في الصلاة المتروكات فرض وانما يسقط
الترتيب اما بالنسيان او بكثرة الفوائت او بضيق الوقت ولكن اذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة
وعند محمد تبطل والمسئلة معروفة ثم عند ابي حنيفة فرضية العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات
او اكثر ولم يعد الظهر عاد العصر جايزا لا يجب عليه اعادته وعندهما يفسد بالاحوال لها جايز فالاصل عند ابي حنيفة رحمه الله
مراعاة الترتيب بين الفائتة والوقتية كما يسقط بكثرة الفوائت يسقط بكثرة المودى وهذا لان كثرة الفوائت انما اوجب
سقوط الترتيب لان الاشتغال بالفوائت يوجب فوات الوقتية عن وقتها وهذا المعنى موجود عند كثرة المودى لان الاشتغال
بالمودى يفوت الوقتية عن وقتها واذا سقط مراعاة الترتيب ظهر ان ما ادى كان جايزا قال مشايخنا رحمهم الله تعالى وانما
لا يجب اعادة الفوائت عند ابي حنيفة اذا كان عنده ان الترتيب ليس بواجب وان صلاته جايز اما اذا كان عنده فساد
الصلاة بسبب الترتيب فعليه اعادة الكل كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لان العبد يكلف ما عنده ومن هذا

للمتن مسيلة اخرى ان من ترك خمس صلوات ثم صلى السادسة فهذه السادسة موقوفة فان صلى السابعة بعد ذلك جازت
السابعة بالاجماع وجازت السادسة ايضا عند ابي حنيفة لان التوقف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقط
الترتيب فعادت السادسة الى الجواز ولا يبعد ان يتوقف حكم الصلاة المؤداة على ما يبين في ثاني الحال كمصلي الظهر
يوم الجمعة اذا ادرك الجمعة تبين ان المؤدى كان تطوعا وان لم يدرك كان فرضا وكصاحب العادة اذا انقطع دمها
فيما دون عادتها وصلت صلوات ثم عاودها الدم تبين انها لم تكن صلاة صحيحة وان لم يعاودها تبين انها كانت صحيحة كذا هنا
رجل ترك الظهر وصلى بعدها ست صلوات وهو ذاكر المتروكة كان عليه المتروكة لا غير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقضي المتروكة
وخمسا بعدها ولو صلى بعد المتروكة خمس صلوات ثم قضى المتروكة كان عليه اعادة الخمس التي صلاها في قولهم جميعا قال محمد رحمه الله في
الجامع الصغير في رجل يصلي الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فالفجر فاسد الا ان يكون في اخر الوقت يخاف ان يفوته الفجر اما وقال
ابو يوسف ومحمد الوتر لا يفسد الفجر وهذا بناء على ان عند ابي حنيفة الوتر واجب وعندهما الوتر سنة وثمرة الخلاف تظهر في
مسيلتين احدهما هذه المسيلة فان عندهما الوتر لما كان سنة لا يجب مراعاة الترتيب بينه وبين الفجر فان مراعاة الترتيب
انما تجب في المكتوبات وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كان واجبا يجب مراعاة الترتيب والمسيلة الثانية اذا صلى العشاء بغير
وضوء وهو لا يعلم به ثم توضا وصلى الوتر ثم علم انه صلى العشا بغير وضوء فانه يصلي العشا ولا يعيد الوتر عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما يعيد الوتر ايضا لان الوتر عندهما سنة فكانت تبعا للفرض فاذا وجبت اعادة ما هو فرض وجبت اعادة
ما هو تبع له وعند ابي حنيفة رحمه الله الوتر واجب كالعشا وقد اداه في وقته بطهارة فلا يلزمه الاعادة ومما يتصل
بهذا الفصل اذا وقع الشك في الفوائت رجل نسي صلاة ولا يدري اي صلاة نسيها ولم يقع تحريه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة
حتى يخرج عما عليه بيقين قال بعض مشايخ بلخ رحمهم الله يصلي الفجر بتحريمة ثم المغرب بتحريمة ثم يصلي اربع ركعات ينوي
ما عليه من صلوة هذا اليوم والليلة وسفيان الثوري رحمه الله يصلي اربع ركعات وينوي ما عليه من صلاة هذا اليوم والليلة
ويقعد على راس الركعتين وراس الثلثة وراس الرابعة فيخرج عما عليه فانه فلا حاجة الى قضاء الخمس او الثلث وانما نقول بان
ما قلناه اولى لان هذا يؤدي الى ارتكاب مكروه وهو القعود على راس الثلث وعلى ما قاله بعض مشايخ بلخ يقع الخلل في القراءة
فانه لا يدري انه يجهر في القراءة او يخافت وربما يؤدي الى ترك الواجب وهو الخروج عن الصلاة بلفظ السلام فالخروج عما عليه
بيقين من ان يقع الخلل في شيء منها قال اصحابنا رحمهم الله وعلى هذا اذا نسي صلاتين من يومين لا يدري اي صلاتين هما يعيد
صلاة يومين هكذا رواه ابو سليمان عن محمد وعلى هذا اذا نسي ثلث صلوات من ثلثة ايام لا يدري اي صلوات هو قال يعيد
ثلثة ايام ولياليها رواه ابراهيم عن محمد ولو ترك صلاتين من يومين الظهر والعصر لا يدري ايهما اول ولا يقع تحريه على شيء قال
ابو حنيفة رحمه الله فانه يصلي احدى الصلاتين مرتين والاخرى مرة احتياطا فان بدا بالظهر ثم بالعصر ثم بالظهر كان افضل لان
الظهر اسبق وجوبا في الاصل وان بدا بالعصر ثم بالظهر ثم بالعصر جاز ايضا لانه صار مؤديا وراعيا للترتيب بيقين ويقع احدهما
نافلة وعندهما لا يقع تحريه على شيء يصلي كل صلاة مرة ان شا بدا بالظهر وان شا بدا بالعصر من مشايخنا من قال لا خلاف بينهم
فان ما قال ابو حنيفة جواب الافضل وما قالاه جواب الحكم ومنهم من حقق الخلاف بينهما انه لو وجب اعادة ما بدا
انما يجب لمراعاة الترتيب والترتيب ساقط فانه في معنى الناسي لانه حين بدا باحدهما كان لا يعلم ان عليه صلوة قبلها
وابو حنيفة يقول بانه ليس في معنى الناسي لانه حين صلى الاولى كان يعلم ان عليه صلاة اخرى الا انه لا يعلم انها قبل هذه او بعدها
مدار بين ان يكون في وقتها فيجوز وبين ان لا يكون في وقتها فلا يجوز فيجب الاعادة ليخرج عن الواجب بيقين لان الجواز لا يثبت
بالشك وفي الناسي اول الوقتية في الوقت حقيقة فلو لم يجز انما لا يجوز لكن الوقت وقتا للفائتة وانما يصير كذلك بالذكر
ولا يوجد فاما اذا كان المتروك ثلث صلوات من ثلثة ايام ظهر وعصر ومغرب فالجواب على قولهما على ما سبق انه يصلي كل صلاة
مرة وبايها بدا جاز وعلى قول ابي حنيفة غير مذكور في الكتاب وقد اختلف المشايخ على قوله بعضهم قالوا يصلي سبع صلوات لان المتروك
لو كان صلاتين يصلي ثلثا على ما سبق فكذا هنا ثم يصلي بعد ذلك الثالثة وهي المغرب ثم يعيد الثلث التي صلاها قبلها لجواز ان
يكون المغرب هي المتروكة اولا واما اذا كان المتروك اربعا بان ترك معها العشا فالجواب عندهما على ما بينا واما على قول ابي حنيفة
فقد اختلف المشايخ بعضهم قالوا يصلي خمس عشر صلوات لان في الثلث يصلي السبع على ما بينا فكذلك هنا ثم يصلي الرابعة فصار ثمانية
ثم يعيد السبع لجواز ان يكون الرابعة هي المتروكة اولا فاما اذا كان المتروك خمسا فكذلك الجواب عندهما وعلى قول ابي حنيفة
اختلف المشايخ بعضهم قالوا يعيد احدى وثلثين لانه لو كان المتروك اربعا يصلي خمسة عشر ثم يصلي الخامسة فصار ستة عشر
ويحتمل ان يكون الخامسة هي الاولى وما ادى قبلها كان نفلا فيصلي خمس عشر فصار احدى وثلثين وبعض مشايخنا

قال الجواب

قالوا الجواب في هذه المسائل وهو ما اذا كان المتروك ثلثا او اربعا او خمسا على قول ابي حنيفة وجه نظير الجواب على قولهما
ما اذا كان المتروك صلاتين لانه اذا كان المتروك صلاتين لو اعتبرنا الترتيب على قوله يلزمه قضاء ثلث صلوات فلا يؤدي الى الحرج
والى فوات الوقتية عن الوقت اما اذا احتاج الى قضاء السبع والزيادة على ذلك تؤدي الى الحرج والى فوات الوقتية عن
الوقت فيصلي ما فاته ويبدا بايها شا ولا يعيد شيا كما هو مذهبهما وعليه الفتوى بناء على ما تقدم ان من نسي صلاة وتذكرها
بعد شهر وصلى الوقتية مع تذكرها جاز اداء الوقتية وعليه الفتوى فهنا كذلك فعلى المراد انه ذكر انه ترك سجدة
واحدة ولا يدري انها من صلاة الظهر او من صلاة العصر التي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد
سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر وان لم يعد لا شيء عليه ولو توهم انه لم يكبر
تكبيرة الافتتاح ثم تيقن انه كان كبر جاز له المضي فان ادى ركنا واذا صلى الظهر ثم تذكر انه ترك من صلاته شيئا واحدا في
يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يسجد اخرى هكذا اذا علم انه ترك فعلا من افعال الصلاة فان تذكر انه ترك قراءة تفسد صلاته
احتمال انه صلى ركعة بقراءة وثلث ركعات بغير قراءة ومما يتصل بهذا الفصل من المسائل المتفرقة اذا اراد ان يقضي
الفوائت ذكر في فتاوى اهل سمرقند انه ينوي اول ظهر لله عليه لانه لما قضى الاول صار الثاني اول ظهر لله
عليه ورايت في موضع اخر انه ينوي اخر ظهر لله عليه وكذلك كل صلاة يقضيها واذا اراد ان يصلي ظهرا اخر ينوي
ايضا اخر ظهر لله عليه لانه لما ادى الاخر صار الذي قبله اخرا واذا افتى الفوائت ان قضاها بجماعة وكانت صلاة يجهر
فيها بالقراءة يجهر فيها الامام وان قضاها وحده يخير ان شا جهر وان شا خافت والجهر افضل ويخافت فيما سواها ولذلك
الامام وفي فتاوى سمرقند يصلي الظهر اذا نوى ان هذا الظهر ظهر يوم هذا يوم الثلثا فتبين ان ذلك اليوم يوم الاربعا
لانه نوى صلاة بعينها وهو الظهر في وقت بعينه وهو اليوم الذي فيه الا انه غلط في اسم الوقت ونظير هذا ما ذكر في النوازل
اذا صلى الرجل خلف رجل وهو انه يظن انه خليفة فلان امام هذا المسجد واقتدى به وهو خليفة في زعمه فاذا هو غيره
يجوز ولو نوى الخليفة من كبر يزيد بعد واقتدى به فكذا بالخليفة لا يجوز الاول لان في الوجه الاول اقتدى بالامام مطلقا
وفي الوجه الثاني اقتدى بالخليفة ولم يوجد وفيه اذا افتتح المكتوبة ثم نسي فظن انها تطوع فصلى على نية التطوع لان النية
لا يمكن قرانها بكل جزء من اجزاء الصلاة فيشترط قرانها باول جزء الصلاة في الفصل الاول المقارن لاول التحريمة المكتوبة
وفي الفصل الثاني المقارن لاول التحريمة التطوع واذا كبر للتطوع ثم كبر ونوى الاخرى صار داخلا في صلاة الاخرى واذا اخر الصلاة
الفائتة عن وقت التذكر مع القدرة على القضاء هل يكره فالمذكور في الاصل انه يكره لان وقت التذكر وقت الفائتة وتاخير
الصلاة عن وقتها مكروه وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر عن خلف بن ايوب عن ابي يوسف فيمن فاتته صلاة واحدة
ومضى على ذلك شهر ثم تذكرها فله ان يؤخرها ويقضي حاجاته ثم يقضيها قال الفقيه ابو جعفر وجهه لذلك ومن وجبت
عليه كفارة فاخرها جاز ولم يكره وفي فتاوى اهل سمرقند رجل صلى خمس صلوات ثم علم انه لم يقرا في الاوليين من احدى
الصلوات الخمس ولا يعلم ذلك فانه يعيد الفجر والمغرب لانه اذا قرا في الاخريين من الظهر والعصر والعشا اجزيه بخلاف
الفجر والمغرب فيعيدها احتياطا ولو تذكر انه ترك القراءة في ركعة واحدة ولا يدري في اي صلاة تركها قالوا يعيد
صلاة الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة واحدة منهما ولو تذكر انه ترك القراءة في ركعتين يعيد صلاة
الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر انه ترك القراءة في اربع ركعات يعيد صلاة الظهر والعصر والعشا ولا يعيد الوتر والفجر
والمغرب ولو ان رجلا في بعض القرى صلى الفجر في وقتها وصلى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشا اشهرا لذلك عليه
حسبان انه يجوز فالفجر الاول جائز لادائها لا فائتة عليه والصلاة الاربع التي بعدها لا يجوز وكذا الفجر الثاني لانه صلاها
وعليه اربع صلوات والفجر الثالث يجوز لانه صلاها وعليه اكثر من يوم وليلة قالوا وينبغي ان يقال الفجر الثاني جائز
على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله لان اداء الفجر الثاني موقوف عنده لما عرف من اصله قال وكذلك كل فجر جائز وغير الفجر لا يجوز

الفصل الحادي والعشرون في سجدة التلاوة

هذا الفصل يشتمل على انواع **الاول في بيان صفتها وبيان مواضعها** فنقول سجدة التلاوة عندنا واجبة وقول الشافعي سنة حجته في ذلك ما روي ان زيد بن ثابت رضي الله عنه قرا
اية السجدة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسجد لها زيد فلم يسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بترك وقال
كنت امامنا لو سجدت سجدنا معك ولو كانت واجبة لما تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ترك زيد
وحجتنا في ذلك ان ايات السجدة دالة على الوجوب فان في بعضها امرا بالسجود وفي بعضها الحاق الوعيد بتاركها وفي بعضها
ما يدل على استنكاف الكفرة عن السجود والاحتراز عن التشبه بهم واجب وفي بعضها اخبار عن فعل الملائكة وغيرهم

والاقتداء بهم لازم وانه يجوز قطع الفعل المفروض لاجلها وهو الخطبة وهو دليل على كونها واجبة والحديث محمول على الفور يعني
لو سجدت تلك السجدة نا معك فيه يعني بان الحديث عقبة بن عامر الجهني قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحج سجدتان
او قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما فلا يقراها وهو مروي عن عمر رضي الله عنه ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن
عمر رضي الله عنهم قالا لا سجدة التلاوة في الحج على الاولى والثانية سجدة الصلاة وهو الظاهر فقد قرن بها امر الله تعالى بالركوع
بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وهو تاويل الحديث واما سجدة سورة ص فليس في اثناء السجود
فقال علماؤنا رحمهم الله انها توبة نبي دعا النبي عليه السلام اذ قال في سجدة ص سجدها داود عليه السلام
للتوبة ونحن نسجدها شكرا ولنا ما روي ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى النائم لاني
اكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجدت الدواة والقلم فقال عليه السلام نحن احق بها من الدواة
والقلم فامر حتى يكتب في مجلسه وسجدها مع اصحابه وانما لم يسجدها رسول الله عليه السلام في خطبته ليبين
لهم انه يجوز التاخير وروي انه سجدها في خطبته مرة وهو دليل على انها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لاجلها
وما روي انه قال سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا لا ينفي كونها سجدة تلاوة فانه عبادة باقي
بها العبد الا ونيتها الشكر ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله سميها الشكر وهي سجدة تلاوة **نوع اخر في بيان سبب**
وجوبها فنقول لا خلاف ان التلاوة سبب لوجوبها فانها يضاف الى التلاوة وتتكرر بتكررها اما السماع فهو سبب
قال بعض المشايخ بانه سبب فان الصحابة رضي الله عنهم قالوا السجدة على من سمعها كما قالوا على من تلاها وانما وجب على
التالي لانه طلب منه بحكم الاية مخالفة الكفرة وقدمهم منه ولزمه فكذا السامع والصحيح ان السبب هو التالي انها
تضاف اليها دون السماع لكن السماع شرط لعمل التلاوة في حق التالي وليس في الحديث بيان السبب فيه بيان الوجوب
على السامع فلو تلاها بالفارسية فعليه ان يسجد وعلى من سمعها في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله فهم او لم يفهم
اذا اخبر انها اية السجدة وقال ابو يوسف رحمه الله يجب على من فهم دون من لم يفهم لانها تلاوة للقران من كل وجه
والسبب متى وجد لا يتوقف عمله على الفهم وبهذا يبطل ما قاله ابو يوسف رحمه الله لانه ان كانت التلاوة بالفارسية
تلاوة للقران ينبغي ان يجب على كل حال وان لم يكن لا يجب على كل حال اما ان يجب في حال ولا يجب في حال فهذا
ليس من الفقه في شيء واذا تلا اية السجدة ومعه نائم او مشتغل نائم فلم يسمعها فقد اختلف المشايخ في وجوب
السجدة عليه والاصح انه لا يجب واذا سمعها من طير لا يجب عليه السجدة وان سمعها من العبد او قال بالفارسية
عوالك لا يجب عليه السجدة ما ذكره الشيخ الامام الزاهد ابو نصر الصفار رحمه الله وان سمعها من نائم فقد اختلف المشايخ
فيه والصحيح انه لا يجب وقيل يجب ولو قرا بالقران لا يجب عليه السجدة وكذلك اذا اكتب القران لا يجب عليه السجدة ولا تجوز بالتيمم
مع القدرة على الماء ويبطل ما يبطل الصلاة من الكلام والحدث ولا يبطل الطهارة بالضحك قهقهة في سجدة التلاوة وتبطل بالضحك
قهقهة في الصلاة **نوع اخر في بيان شرائط جوازها واداءها** فنقول شرائط جوازها ما هو شرائط جواز
الصلاة من طهارة البدن عن الحدث والجنابة وطهارة الثوب عن النجاسة وستر العورة واستقبال القبلة لانها ركن
من اركان الصلاة ويكبر مع الانحطاط والرفع اعتبارا بالسجدة الصلبية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يكبر مع
الانحطاط لان التكبير للانتقال من الركن وعند الانحطاط لا ينتقل من الركن ولم يذكر في الاصل انه ماذا يقول في هذه السجدة
وفي القدوري يسبح فيها ولا يسلم اما التسبيح فاعتبار الفعلية ولم يذكر ايضا ماذا يقول من التسبيح والاصح ان يقول في هذه
السجدة من التسبيح ما يقول في السجدة الصلاتية وبعض المتاخرين استحسنوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا
وكذلك استحسنوا فيما يقول يسجد بقوله تعالى ويخرون للاذقان وهو السقوط من القيام واما عدم السلام فان
السلام شرع للتحلل عن التحريمة وليس فيها تحريمة وان لم يذكر فيها شيا اجزاه لانها لا تكون اقوى من السجدة الصلبية وتلك
تجوز وان لم يذكر فيها تحريمة وان لم يذكر فيها شيا فهنا اولى قال القدوري واذا وجبت السجدة في الاوقات التي يجوز
فيها الصلاة فسجدها في الاوقات المكروهة لم يجز لانه التزمها كاملة واداها ناقصة فلا يجوز كما اذا افتتح الصلاة في
وقت غير مكروه وافسدها في وقت مكروه وان تلاها في هذه الاوقات وسجدها جاز وان لم يسجد في تلك
الساعة وسجدها في وقت اخر مكروه جاز لانه لا تفاوت بين المؤدي والواجب هكذا ذكره القدوري
وهو نظير ما اذا افتتح الصلاة في وقت مكروه وافسدها وقضاها في وقت مكروه وذلك جائز كما
هو ما ذكر في بعض الروايات انه لا يجوز ولو تلاها راكبا اجزاه ان يومي عنده لو كذلك اذا سمعها وهو

راكب

راكب يجزيه ان يومي على الدابة وان تلاها او سمعها ماشيا لم يجزه ان يومي لها وهذا في راكب يكون خارج المصر فاما الراكب
الذي في المصر ان اومى للتلاوة فقط روي عن ابي حنيفة انه لا يجوز وهو قياس مذهبه في التطوع على الدابة في المصر ولو تلاها
على الدابة ثم نزل فاداها بالايماء جاز الا في قول زفر رحمه الله تعالى وبمثل ما يشبه الخبر يأتي في النوع المتقدم بين هذا الفصل
نوع اخر في بيان حكمها فنقول من حكم هذه السجدة التداخل حتى يكتفى في حق التالي بسجدة واحدة وان اجتمع اسبابها
التلاوة والسماع وشرط التداخل اتحاد الاية واتحاد المجلس حتى لو اختلف المجلس واتحدت الاية لا يتداخل ولو اتحد المجلس واختلفت
الاية لا يتداخل وانما يجب التداخل لوجوه احدها ما حكى القاضي ابو الهيثم عن القضاة الثلاثة رحمهم الله تعالى انه معتبر مكرر
فانه من قرا اية السجدة واحدة في المجلس الواحد مرارا يقال في العرف كرره وهذا عرف ما له بالحكم فان من اقر بالزنا اربع مرات
في مجلس واحد يكون في الاقرارات متكررا ومعتدا واذا كان مكررا ومعتدا عرفا كان الثاني عين الاول فلا يكون للثاني حكم نفسه
ولا عرف بها اذا اختلف المجلس او اختلفت الاية فيكون الثاني غير الاول فيكون للثاني حكم نفسه والثاني ما حكي عن القاضي ابي القاسم
الفارسي ان المجلس الواحد يجمع الكلمات المتفرقة من جنس واحد فيجعل بقرا مرة ولهذا وكرر ايجابه يجعل كانه قرا مرة واحدة فاما المجالس
المختلفة لا تجمع الكلمات المتفرقة ولا يجعلها كلمة واحدة كالواقر بالزنا اربع مرات في اربع مجالس يجعل يقرا مرة واحدة فكذا
هنا لا يجعل كانه قرا مرة واحدة والثالث ما ذهب اليه مشايخ ما وراء النهر ان الحاجة الى تكرار كلام الله تعالى للتعليم
والتعلم والتحفظ حاجة ماسة فلو اوجبنا لكل سجدة على حدة يقع في الحرج ولانه تنقطع عليه القراءة بخلاف ما اذا اختلفت
الاية في مجلس واحد لانه لا حرج ثمة لان ايات السجدة في القران محصورة مضبوطة اما التكرار للتعليم والتحفظ غير محصور ولا مضبوط
لان الانسان لا يقرا جميع ايات السجدة في مجلس واحد غالبا ويكررها بعد واحدة للتعليم والتعلم والتحفظ غالبا فظهرت التفرقة بينهما
ولم يذكر في الاصل حكم الصلاة على النبي عليه السلام واذا ذكر في مجلس واحد مرارا او قال الكرخي لا يصلي عليه الا مرة واحدة
لان من مذهبه الا تجب عليه الصلاة الا مرة فان كان هذا الرجل قد صلى عليه مرة لا يلزمه ههنا شيء وان كان لم يصل عليه يلزمه
ههنا مرة واحدة وعلى قول الطحاوي يجب عليه الصلاة بكل مرة وان كرر اسمه في مجلس واحد لان من حق الرسول عليه السلام
قال عليه السلام ان لا يجفون بعده موتي قيل كيف يجفي بعده موتك يا رسول الله اسمعا لان اذكر عند احدكم فلا يصلي على
وهكذا ذكر شيخ الائمة السرخسي **نوع اخر في بيان من يجب عليه هذه السجدة** فنقول التالي لاية السجدة يلزمه
السجدة بتلاوته اذا كان اهلا لوجوب الصلاة عليه وان كان منهيا عن القراءة كالجنب لان النهي عن التصرف لا يمنع اعتبار
في حكم الحكم كسائر التصرفات المنهي وكل من لا يجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون فلا
تجب عليه بالتلاوة لما ذكرنا ان السجدة من اركان الصلاة فلا تجب على من لا يجب عليه سائر الاركان وكذلك الحكم في حق السامع من كان
اهلا لوجوب الصلاة عليه يلزمه السجدة بالسماع ومن لا يكون اهلا لوجوب الصلاة عليه لا يلزمه السجدة بالسماع وان لم يكن
التالي اهلا لوجوب الصلاة عليه نحو الحائض او الكافر او الصبي او المجنون والسامع اهل لوجوب الصلاة عليه يجب على السامع السجدة
اذ ليس فيه اكثر من ان يكون التالي منهيا عن القراءة الا ان النهي عن التصرف لا يمنع اعتباره في حق الحكم غير انه انما يعتبر التصرف
في حق الحكم في حق من هو اهل لذلك والتالي ان لم يكن اهلا فالسامع اهل فيجب عليه السجدة وذكر مسالة المجنون في نوادر
الصلاة ان المجنون اذا انقضى وكان يوما وليلة او اقل يلزمه السجدة بالتلاوة والسماع حالة الجنون فيؤديها بعد الافاقة
اذا قرا اية السجدة ولم يسجد لها حتى ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية انه لا قضاء عليه
والصبي اذا لم يعقل الصلاة اذا قرا اية السجدة امرناه ان يسجدها فان لم يسجدها لم يكن عليه القضاء والسكران اذا قرا اية السجدة
روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يلزمه السجدة المراة اذا قرات اية السجدة في صلاتها ولم تسجد لها حتى حاضت سقط عنها
السجدة فصلى التطوع اذا قرا اية السجدة وسجدها ثم فسدت صلاته ووجب عليه قضاؤها لا يلزمه اعادة تلك السجدة
واذا قرا الرجل ومعه قوم سمعوا فسجد سجدوا معه ولا يرفعون رؤوسهم قبله والاصل في ذلك ما روي ان شابا قرا اية السجدة بين
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسجد لها فقال عليه السلام يا شاب كنت امامنا لو سجدت سجدنا معك فقد جعل التالي اماما
وعلى الماموم ان يتابع الامام في السجدة ولا يرفع راسه قبل راسه كراهة ما مع هذا لو رفع راسه من السجدة قبل رفع التالي جازت
السجدة كما في السجدة الصلاتية **نوع اخر في بيان ما يبطل هذه السجدة وما لا يبطلها** اذا تكلم في السجدة او قهقه
واحدث متعمدا او خطأ فعليه اعادتها اعتبارا بالصلوتية ولا وضوء عليه في القهقهة لان الضحك عرف حدثا بالاثر والاثر ورد في
صلاة مطلقة وهذه ليست بصلاة مطلقة واتى سبقه الحدث توضأ واعادها قال شيخ الاسلام رحمه الله هذا الجواب مستقيم
على قول محمد فان عنده تمام السجدة بوضع الجبهة لا غير فاذا وضع الجبهة فقد تمت السجدة وان لم يتصور القهقهة

منها وان احدث بعد ذلك فتوضأ وكذلك بعد تمام السجدة فلا تلزمه الاعادة ومحاذاة المرأة الرجل في سجدة التلاوة لا تفسد صلاة الرجل
وان نوى الامامة لان المحاذاة انما عرفت مفسدة شرعا بخلاف القياس على الرجل بامر الشرع والامر انما ورد في الصلاة المطلقة
وهذه ليست بصلاة مطلقة فلم تكن المحاذاة فيها مفسدة **نوع اخر في بيان ما يتعلق به وجوب هذه السجدة**
ذكر في الرقيات فيمن قرأ اية السجدة كلها الا الحرف الذي في اخرها قال لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده الا ان يقرأ
اكثر من اية السجدة قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله اذا قرأ حرف السجدة ومعه ما قبلها او بعدها ما فيه امر
بالسجود يسجد وان كان دون ذلك لا يسجد فيه وفي نوادر الشيخ الامام الزاهد السمرقندي ان تلا من اول السجدة
اكثر من نصف الاية وترك الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد وان قرأ الحرف الذي فيه السجدة او قرأ ما قبله او بعده اكثر من
نصف الاية يجب السجود وما لا فلا وعن ابي الدقاق فيمن سمع سجدة من قوم قرأ كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها
من تال والله اعلم **نوع اخر في تكرار اية السجدة** رجل قرأ اية السجدة فسجد ثم قرأها في مجلسه فليس عليه
ان يسجدها وان قرأها فلم يسجد حتى قرأها ثانية في مجلسه فعليه سجدة واحدة وهذا استحسان والقياس ان تجب
بكل تلاوة سجدة لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر السبب اعتبارا للعين ولا معنى للتداخل لان السجدة
عبادة والعبادات يحتاط فيها ولا يحتال لدرءها لانها عقوبات والاصل في العقوبات اسقاطها لا استيفاؤها وجه
الاستحسان ما روي ان جبريل عليه السلام كان ينزل باية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يكررها عليه مرارا
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد لها سجدة واحدة وروي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان يعلم الناس
القران في مسجد الكوفة وكان يكرر اية السجدة في مكان واحد وربما كان يخطو خطوة او خطوتين وكان يسجد لذلك مرة
واحدة والنص انما ورد في مكان واحد في اية واحدة فيما عداه يبقى على اصل القياس والمعنى ما ذكرنا من وجوه الثلث
في صدر هذا الفصل فانه قرأ او سجد وذهب وعاد وقرأها ثانيا فعليه سجدة اخرى وكذلك ان لم يكن سجد للاولى حتى ذهب
ثم عاد فقرأها ثانيا يلزمه سجدتان لانه اختلف المجلس فلا يمكن اثبات الاتحاد وهذا اذا ذهب بعيدا اما اذا ذهب قريبا يكفيه
سجدة واحدة قيل في حد الفاصل بين القريب والبعيد اذا مشى خطوتين او ثلثا فذلك قريب وان كان اكثر من ذلك فذلك بعيد
قال محمد فان كان يخطو من جوف المسجد وحوله فهو قريب وهذا اذا كان المجلس مجلس القراءة كما روي عن ابي موسى الاشعري انه كان يقرئ
اصحابه وهي حلقة كبيرة فاما اذا لم يكن هكذا يلزمه ثانيا لان المجلس مختلف ولو قرأها قاعدا ثم قام وقرأها ثانيا يكفيه سجدة
واحدة ولم يختلف المجلس حكما لان مكان الثاني لم يختلف انما اختلف هيأته وهذا بخلاف المخيرة اذا قامت من مجلسها
حيث يبطل خيارها لان ذلك ليس لاختلاف المجلس بل لاعتبار الاعراض دلالة لان من خير بين امر وهو قائم يقعد
اذ القعود اجمع للراي فكان قيامها دليل الاعراض والخيار يبطل بالاعراض صريحا ودلالة اما ههنا الحكم يتعدد
باختلاف المجلس ولم يوجد وان اكل يسيرا بعد ما تلا وطويلا او نام مضطجعا او اخذ في بيع او في شرى او عمل عملا يعرف انه
قطع لما كان قبل ذلك ثم قرأ فعليه سجدة اخرى استحسانا والقياس ان يكفيه سجدة واحدة وجه القياس ان المجلس لم
يتبدل حقيقة فانه لم ينتقل عنها الى مكان اخر فيكفيه سجدة واحدة كما لو كان العمل يسيرا وجه الاستحسان ان المجلس قد يتبدل
اسما وحكما وان لم يتبدل حقيقة لان العمل اذا اكثر يضاف المجلس اليه الا ترى ان القوم اذا جلسوا للدرس يقولون
انه مجلس الدرس ثم يشتغلون بالاكل فيصير مجلسه الاكل ثم يقتتلون فيصير مجلسهم مجلس القتال وصار تبدل المجلس
بهذه الاعمال كتبدله بالذهاب والرجوع وان نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او عمل عملا يسيرا ثم قرأها فليس
عليه سجدة اخرى لان المجلس لم يتبدل لا حقيقة ولا حكما اما حقيقة فلا اشكال فيه لانه لم ينتقل عنها الى مكان اخر
اما حكما فلانه لا يضاف المجلس الى الاكل باكل اللقمة ولا الى الشرب بشرب شربة ولا الى النوم بالنوم قاعدا ساعة فاذا لم
يتبدل المجلس حقيقة وحكما صار وجود هذا وعدمه سواء وفي الذي يسدي الكرباس اذا كررها يه سجدة واحدة اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم يكفيه سجدة واحدة لان المجلس واحد من حيث الاسم فان المجلس يضاف الى هذا العمل والاصح انه يلزمه
بكل مرة سجدة لان المجلس يتبدل حقيقة بتبدل المكان واذا اختلف حقيقة لا يعتبر واحدا بلفظ العمل كما لو كان راكبا فتلا
اية السجدة مرارا والدابة تسير لا يكفيه سجدة واحدة وان كان العمل وهو السير واحدا والذي تلاها على الدوارة للكدس اختلف
المشايخ فيه مثل اختلافهم في تسدية الثوب والصحيح ما ذكرنا في تسدية الثوب والذي تلاها على الشجرة على غصن ثم انتقل الى
غصن اخر وتلاها الاية في ظاهر الرواية يلزمه سجدتان وعن محمد رحمه الله انه يكفيه سجدة واحدة محمد رحمه الله اعتبر اصل
الشجرة وانه واحد وجه ظاهر الرواية وهو انه تبدل المكان لاختلاف الغصن الا ترى انه لو سقط يكون الموضع الذي سقط

تحته

غير ذلك الموضع حتى لو تلاها على الارض ثم استقام ذا الغصن على الارض يلزمه سجدتان والسابح في الماء اطلقه الماشي يلزمه بكل
مرة سجدة على حدة قالوا اذا كان السابح في حوض او غدير له حد معلوم يكفيه سجدة واحدة وعن محمد اذا كان طول الحوض وعرضه
مثل طول المسجد وعرضه يكفيه سجدة واحدة ولو قرأها في زوايا المسجد الجامع يكفيه سجدة واحدة وكذلك حكم البيت والدار قيل
في الدار اذا كانت الدار كبيرة كدار السلطان فتلا في دار منها ثم تلا في دار اخرى يلزمه سجدة اخرى واما في المسجد الجامع اذا تلا
في دار ثم تلا في دار اخرى يكفيه سجدة اخرى يكفيه سجدة واحدة لان دور مسجد الجامع وان كثرت جعلت كمكان واحد في حق جواز
الاقتداء فكذا في حكم السجدة ولا كذلك دار السلطان واذا قرأها مرارا على الدابة والدابة تسير فان كان في الصلاة يكفيه سجدة واحدة
لان حرمة الصلاة تجمع الاماكن المختلفة وان كان خارج الصلاة يلزمه لكل مرة سجدة فرق بين هذا وبين السفينة فانه اذا
قرأها في سفينة والسفينة تجري يكفيه سجدة واحدة وفي الدابة يلزمه بكل مرة سجدة والفرق وهو ان سير السفينة يضاف
الى السفينة لا الى راكبها شرعا وعرفا اما شرعا فقوله تعالى وهي تجري بهم في قوله الله تعالى اضافه الى الجري الى السفينة لا الى الراكب
واما عرفا فلان الناس يقولون سارت السفينة كذا وكذا مرحلة واذا صار مضافا الى السفينة فالمكان متحد في حق الراكب وانه
اختلف في حق السفينة واما سير الدابة مضاف الى الراكب عرفا فان الناس يقولون في العرف سرت كذا وكذا واذا صار السير
مضافا الى الراكب تبدل المكان حقيقة وحكى بعض مشايخنا قالوا ما ذكر في الكتاب اذا قرأ اية السجدة على الدابة مرارا والدابة
تسير فان كان في الصلاة فعليه سجدة واحدة محمول على ما قرأها مرارا في الركعة الواحدة فان كان ذلك في ركعتين يجب ان يكون
على الاختلاف الذي ذكرنا فيما اذا قرأها على الارض في الصلاة ركعتين على قول ابي يوسف يكفيه سجدة واحدة وعلى قول محمد
يلزمه سجدتان ومنهم من قال الجواب في هذه المسئلة في الركعتين والركعة الواحدة سواء بالاجماع ويكفيه سجدة واحدة
بالاجماع والفرق لمحمد بين المصلي على الارض وبين المصلي على الدابة ان المصلي على الارض يصلي بركوع وسجود وانه عمل كثير يتخلل بين التلاوات
والراكب يومي وهو عمل يسير فيتجدد وجوب السجدة في الراكب ولم يتجدد في المصلي على الارض لهذا واذا سمع هذا الراكب
المصلي اية السجدة من غيره مرتين وهو يسير فعليه سجدتان اذا فرغ من صلاته لان حرمة الصلاة انما تجمع الاماكن المختلفة
في حق افعال الصلاة فاما ما ليس من افعال الصلاة جعل على الحقيقة والمكان مختلف حقيقة وسماعه تلاوة ذلك الرجل ليس من افعال
صلاته فلا يجعله اتحاد المكان في حقه واذا لم يثبت اتحاد المكان في حقه يلزمه لكل تلاوة سجدة وان قرأها راكبا ثم نزل
قبل ان يسير فقرأها فعليه سجدة واحدة استحسانا وجه القياس ان المكان مختلف حقيقة لانه كان على الدابة والان صار على
الارض واختلاف المكان بهذا القدر لما كان لا يوجب تبدل المجلس لانه وجد معه عمل اخر وهو النزول والعمل انما يقطع المجلس فاذا
اجتمعا اوجب تبدل مجلس فكان يجب ان يلزمه سجدتان وجه الاستحسان وجه ان النزول عمل قليل وما وجد من اختلاف المكان
قليل ايضا لو تفرد لم يوجب ذلك تبدل المجلس فكذلك مع النزول وان كان سار ثم نزل عليه سجدتان لان سير الدابة يضاف تبدل
به المجلس وان قرأها على الارض ثم ركب فقرأها قبل ان يسير سجدها سجدة واحدة على الارض ولو سجدها على الدابة لم يجز عن الاولى لانه
اذا سجدها على الدابة فالمؤداة اضعف من الاولى واما اذا سجدها على الارض فالمؤداة اقوى من الاولى والمكان واحد فينوب المؤداة
عنهما فان قرأها راكبا ثم نزل ثم ركب فقرأها وهو على مكانه فعليه سجدة واحدة ويجوز به على الدابة لانه التزمها على الدابة
فاذا اداها على الدابة فقد اداها كما التزم واذا تبدل مجلس التالي يتكرر الوجوب على السامع عند بعض المشايخ وعند عامة
المشايخ لا يتبدل لان الوجوب على السامع بالسماع ومكان السماع متحد ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب
وان تلاها في غير صلاة وسجد ثم افتتح الصلاة في مكانه فقرأها فعليه سجدة اخرى لان التي وجبت بالتلاوة في الصلاة صلوتيه
فلا ينوب عنها المؤداة قبل الشروع في الصلاة لانها اضعف وان لم يكن سجد حتى شرع في الصلاة في مكانه فقرأها
فسجد لها اجزته عنهما في ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن محمد وهو احدى الروايتين من نوادر الصلاة انه لا يجزيه
عنهما وعليه ان يسجد للذي تلاها خارج الصلاة بعد الفراغ من الصلاة وجه هذه الرواية وهو انه لا يمكن ادخال الثانية في الاولى
لانها اقوى ولا يمكن ادخال الاولى في الثانية لاختلاف موضع التداخل فلا بد من اعتبار كل واحد منهما على حدة والصلوتيه تؤدى في الصلاة
وغير الصلاتية وهي الاولى تؤدى بعد الفراغ وجه ظاهر الرواية وهو ان السبب واحد فان المتلو اية واحدة والمكان
واحد والمؤداة اكمل من الاولى لان لها حرمتان ولو كان مثل الاولى تابعتهما فاذا كانت اكمل اولى ان ينوب عنهما اذا اقتدى المصلي
اية السجدة وسمعها من اجنبي ايضا اجزته سجدة واحدة هكذا ذكر في الجامع الصغير وفي الجامع الكبير وقال في نوادر سليمان وهو رواية
ابن سماعة عن محمد انه لا يكفيه سجدة واحدة ولا ينوب التلاوة عن المسموعة وعليه ان يسجد للمسموعة اذا فرغ من صلاته وجه
رواية ابن سماعة وهو ان السماعية ليست بصلوتية وما اداها في الصلاة صلوتيه فلا تنوب عما ليست بصلوتيه وجه

ظاهر الرواية انه سمع وتلا في مكان واحد فيدخل المسموعة في المتلوة ويفوت المتلوع عنهما جميعا لان المتلوة اقوى من السماعية لان لها
حرمتين حرمة الصلاة وحرمة التلاوة وللمسموعة احداهما وهي حرمة التلاوة والقوية يفوت عن الضعيف ولو استويا في القوة ناب احدهما
عن الاخر فلان ينوب القوي عن الاضعف اولى قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وبين الناس كلام كثير في هذه المسئلة
قال بعضهم ان كان السماع والتلاوة في قيام واحد ففيه روايتان كما ذكرنا فاما اذا كانت التلاوة في قيام والسماع في قيام
اخر فينبغي ان تكون المسئلة على الاختلاف عند ابي يوسف يكفيه سجدة واحدة وعند محمد يلزمه سجدتان وذكر الفقيه
ابو جعفر ان جواب الجامع الصغير عندي فيما اذا كانت تلاوته وسماعه معا بان كانا يقرآن معا هذه السجدة في
الصلاة وذاك خارج الصلاة فهنا يتداخلان ويتوب المتلو عن المسموعة لانها اقوى كما ذكرنا فاذ كانا على التعاقب
بان كان السماع اولا ثم التلاوة او كانت التلاوة اولا ثم السماع ففيه روايتان وان كانا جميعا في قيام واحد هذا اذا كانا
المتلوة والمسموعة سجدة واحدة فاذا سجد في الصلاة لا يجب عليه اخرى في ظاهر الرواية لان الثاني اعادة الاولى
لاتحاد المجلس فان كانت المتلوة غير المسموعة لا يتداخلان بالاجماع ويلزمه سجدة اخرى للمسموعة اذا فرغ من الصلاة
وان سمع المصلي اية السجدة من رجل وسجدها ثم احدث وذهب للبناء ثم عاد وسمع من ذلك الرجل كرة اخرى فانه يسجد
سجدة اخرى وتستوي سماعه وتلاوته مرتين في ايجاب السجدتين ولو قرا رجل سجدة في الصلاة فسجدها ثم سلم وتكلم ثم قراها
ثانية فعليه ان يسجدها وان كان لم يسجدها يكفيه سجدة واحدة كذا ذكر في الاصل وذكر في نوادر ابي سليمان اذا قرا اية سجدة
في الصلاة وسجدها ثم سلم وقراها في مقامه ذلك فلا سجود عليه من مشايخنا من قال في المسئلة اختلاف الروايتين ومنهم
من قال انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع ما ذكر في النوادر انه سلم لا غير وبمجرد السلام لا يوجب تبدل المجلس لانه
كلام يسير لانه كلامان لا غير وموضوع ما ذكر في الصلاة انه سلم وتكلم وبه يكثر الكلام لانه تكلم ثلث مرات بسلامين وكلام اخر
فيوجب تبدل المجلس ولو قرا اية السجدة في الركعة الاولى فسجد ثم اعادها في الثانية فلا سجود عليه في قول ابي يوسف وقال محمد
يسجد استحسانا وهذا من المسائل التي رجع ابو يوسف فيها من الاستحسان الى القياس وجه الاستحسان ان القول بالاتحاد التلاوتين
غير ممكن هنا لانا لو قلنا بالاتحاد يفوت القراءة في احدى الركعتين حكما والقراءة في كل ركعة ركن فاعتبرنا كل قراءة
في تلاوة على حدة وللقياس وجوه احدها ان يثبت الاتحاد بقدر ما يتعلق السجدة لا غير والثاني ان يثبت الاتحاد في حق
السجدة لا في حق الصلاة والثالث لو يثبت الاتحاد في حق سنة السجدة لا في حق القراءة وتفسيره ان يجعل كان التلاوتين سببا
واحدا الا ان يجعل كانهما تلاوة واحدة واذا سجد للتلاوة وتلا في السجدة اية اخرى لا يلزمه سجدة التلاوة ولو تلا في الركوع ذكره
في الصلاة الفارسية لان هذه التلاوة محجورعنها **سماع المصلي اية السجدة ممن معه في الصلاة** قال محمد رحمه الله اذا تلا
اية السجدة خلف الامام فسمعها الامام والقوم ليس عليهم ان يسجدوها ما داموا في الصلاة وهذا حكم ثابت بالاجماع لانه يؤدي
الى قلب المشروعية فان التالي تبع في هذه الصلاة وينقلب متبوعا بسبب السجدة لان التالي امام السامعين قال عليه السلام
للتالي كنت امامنا لو سجدت سجدنا ولهذا كانت السنة ان يتقدم التالي للسجدة والسامعون خلفه فلو لزمهم الاداء في
الصلاة انقلب التابع متبوعا وذلك باطل فان فرغوا من الصلاة لا يسجدونها ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رحمهما
الله تعالى يسجدونها لان التلاوة تحقق من اهلها فوجب السجدة اكثر ما في الباب انه حرمت القراءة على المقتدي خلف الامام
لكن حرمة القراءة لا يكون مانعا وجوب السجدة كحرمة القراءة على الجنب والحائض والنفساء والكافر وتلاوة هؤلاء فانها
لا تمنع وجوب السجدة فكذلك هاهنا ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة خلف الامام بدليل انه ينفذ قراءة الامام عليه
قال عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وذلك دليل الولاية دليل حجة المولى عليه وتصرف المحجور عليه
لا ينعقد حكمه كما سوى تصرفاته بخلاف قراءة الجنب والحائض لانهما ليسا موليين عليهما ولا محجورين بل كانا منهيين
عن التلاوة والتصرفات المنهي عنها ينعقد حكمها فنفرق بين الحجر وبين النهي فاثر الحجر في منع اعتبار
السبب واثر النهي في حرمة الفعل دون ترك الاعتبار والفقه فيه ان النهي يقتضي تصور المنهي عليه بعد
النهي كما كان قبل النهي بخلاف الحجر عليه ان يقال للجنب والحائض ليسا بمنهيين عن قراءة ما دون الاية على ما
ذكره الطحاوي وذلك القدر كان لتعلق الوجوب فاما المقتدي فممنوع عن قراءة ما دون الاية ومحجور عليه
ما مر واما اذا سمعها من المقتدي رجل ليس معهم في الصلاة ذكر في نوادر ابي سليمان انه يلزمه فقيل هو قول
محمد وانه كان قول الكل فالحجر يثبت في حق المقتدين فلا يعدوهم وان قراها رجل ليس معهم في الصلاة فسمعها
الامام والقوم فعليهم ان يسجدوها اذا فرغوا من الصلاة ولا يسجدونها في الصلاة لان سبب السجدة لصحة التلاوة من

غير

محجور ولا يجوز ان يسجدوا في الصلاة لانها ليست بصلاتية لان تلك التلاوة ليست من افعال الصلاة حتى يكون السجود صلوتية
فيكون ادخالها في الصلاة منهيا وهي وجبت كاملة فلا يتادى بالمنهي لكن مع هذا لو سجدوا في الصلاة لا تفسد صلاتهم لان السجدة
من افعال الصلاة في ذاتها وفساد الصلاة بما هو من افعال الصلاة لا يكون وذكر في النوادر انه يفسد صلوتهم لانهم تركوا
الصلاة حين لم يشتغلوا بها وزادوا في الصلاة ما ليس منها والصحيح ما قلنا اولا لانهم ما تركوا الصلاة ولا اتوا بما ينقضها قال
محمد رحمه الله في الجامع الصغير ان قرا الامام اية السجدة فسمعها رجل ليس معه ثم دخل الرجل في صلاة الامام فهذه المسئلة على
وجهين الاول ان يكون اقتداؤه قبل ان يسجد الامام وفي هذا الوجه عليه ان يسجد مع الامام لانه لو لم يكن سمع السجدة من
الامام قبل الاقتداء به كان عليه ان يسجد مع الامام بحكم المتابعة فاذا سمع خارج الصلاة فيه اولى ان يسجد معه واذا
سجد مع الامام سقط عنه ما لزمه بحكم سماعه قبل الاقتداء لانه لما اقتدى به صار قراءة الامام له الا ترى لو ادرك الامام
في حالة الركوع ناب عنه قراءة الامام وان لم يكن مع الامام حالة قراءته واذا احتمل قراءة الامام قراءة المقتدي صار كان المقتدي
شرع في صلاة نفسه وتلا في صلاته واستمع ثانيا ولو كان هكذا وسجد في الصلاة سقط عنه ما وجب خارج الصلاة كذا
هنا الوجه الثاني اذا اقتدى به بعدما سجد فليس عليه ان يسجدها في الصلاة كيلا يصير مخالفا للامام وليس عليه ان يسجدها
بعد الفراغ من الصلاة ايضا قالوا وتاويل هذه المسئلة اذا ادرك الامام في اخر الركعة لانه متى ادرك الامام في اخر تلك
الركعة يصير مدركا الركعة من اولها فيصير مدركا القراءة وما تعلق بالقراءة بالسجدة فاما اذا ادرك الامام في الركعة الاخرى
كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ لانه اذا ادرك الامام في الركعة الاخرى لم يصر مدركا لتلك الركعة ولا بما تعلق
بتلك القراءة من السجدة فجعله مدركا للسجدة بادراك تلك الركعة ونظير هذا ما لو ادرك الامام في الركوع في الثالثة
من الوتر فانه يصير مدركا للقنوت حتى لا ياتي بالقنوت في الركعة الاخيرة هكذا ذكر في النوادر ولو ادرك
الامام في الركوع صلاة العيدين كان عليه ان ياتي بالتكبيرات ولا يصير مدركا للتكبيرات بادراك تلك الركعة
والاصل في جنس هذه المسائل ان كل ما لا يمكنه ان ياتي به من الركعة في الركوع نحو التلاوة وقنوت الوتر
اذا ادرك الامام في الركوع من تلك الركعة يصير مدركا لذلك وكل ما يمكنه ان ياتي به من الركعة في الركوع كتكبيرات
العيد فبادراك الامام في الركوع من تلك الركعة لا يصير مدركا لها **نوع اخر فيما اذا تلا اية السجدة واراد
ان يقيم ركوع الصلاة مقام السجدة** قال في الاصل واذا قرا اية السجدة في صلاة وهي في اخر السورة الا الايات
بعدها فان شاء ركع لها وان شاء سجد فاعلم بان هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان كانت السجدة قريبا من اخر
السورة وبعدها ايتان الى اخر السورة والجواب ما ذكرنا انه بالخيار ان شاء ركع لها وان شاء سجد بعضهم قالوا معناه
ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع لها ركوعا على حدة وبكل ذلك ورد الاثر وهذا لان السجدة غير
مقصودة بنفسها انما المقصود اظهار الخشوع او مخالفة الكفار فانهم استنكفوا عن السجدة لله تعالى لقوله تعالى
واذا قرئ عليهم القران لا يسجدون والخشوع والمخالفة كما تحصل بالسجدة يحصل بالركوع غير ان السجدة افضل لما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله لوجهين احدهما ان في السجود اداء الواجب بصورته ومعناه وفي الركوع بالمعنى دون الصورة فكان السجود
اكمل ولانه متى سجد يصير معتبرا مرتين ومتى ركع يصير معتبرا مرة واحدة وتكثير القربة اولى من تقليلها فاذا سجد يعود
الى القيام لانه يحتاج الى الركوع والركوع انما يكون من القيام وقراءة بقية السورة استحسن ثم يركع ان شاء كيلا يصير بانيا
الركوع على السجدة وان شاء ضم اليها من السورة الاخرى اية حتى يصير ثلث ايات قال الحاكم الشهيد وهو احب الي وهذه
القراءة بعد السجدة بطريق الندب لا بطريق الوجوب حتى انه لو لم يقرا بعدها شيئا اجزاه ويكره غير ان في الركوع يحتاج الى النية نية
الركوع للتلاوة وفي السجدة لا يحتاج الى النية لان الواجب الاصلي السجدة والركوع لو كان نائبا عن السجدة صدره يخالفها معنى من
حيث انه يؤدي بهما معنى يساوي به ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب الاصلي فلا يحتاج
فيها الى النية وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان شاء سجد ان شاء اقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة وهذا التفسير
منقول عن ابي حنيفة رحمه الله نقل عنه ابو يوسف وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على ان سجدة الركعة ينوب عن سجدة
التلاوة وقد روي عنه اذا كانت السجدة في اخر السورة مثل الاعراف والنجم او قريبا منها مثل بني اسرائيل واذا انشقت وركع حين
فرغ من السورة اجزته سجدة الركعة عن سجدة التلاوة وهذا فصل اختلف فيه المشايخ انه اذا لم يسجد للتلاوة سجدة
على حدة ولم يركع لها ركوعا على حدة وانما ركع للصلاة وسجد للصلاة والركوع ينوب عن سجدة التلاوة او السجدة قال بعضهم
قالوا الركوع اقرب الى موضع التلاوة فهو الذي ينوب عن سجدة التلاوة وقال بعضهم ان سجدة الصلاة تنوب وهكذا

روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة لان المجانسة بينهما وبين سجدة التلاوة اظهر ولان الركوع لا يجوز به الا في الصلاة والسجدة
قربة في الصلاة وخارج الصلاة فكانت الصلاتية اولى في كونها قربة فكانت بها اولى ولان الركوع لا ينافي السجود والسجدة هي
الاصل ولهذا لا يلزمه الركوع في الصلاة اذا كان عاجزا عن السجود فاما ينوب ما هو الاصل ثم لا خلاف ان ركوع الصلاة
لا ينوب بدون النية وما سجدة الصلاة لا تنوب بدون النية اختلف فيه قال محمد بن سلمة وجماعة من ائمة بلخ رحمهم الله
لا ينوب ما لم ينو في ركوعه او بعد ما استوى قائما انه يسجد لصلاته وتلاوته جميعا وغيرهم قالوا النية فيها ليست بشرط
وسجدة الصلاة تقع عن الصلاة والتلاوة بدون النية وجه قول من قال ان النية ليست بشرط انهما من جنس واحد
بهما اوى واوفى وهي سجدة الصلاة فتدخل التلاوة فيه وان لم ينو كصوم رمضان ينوب عن صوم الاعتكاف واحرام الحج
ينوب عن احرام الدخول بمكة وان لم يوجد فيه النية وجه قول من قال بان النية شرط انهما اختلفا سببا فان سبب
الصلاتية الصلاة وسبب الاخرى التلاوة وهما مختلفان واختلاف السبب يوجب خلاف الحكم ثم قوله ان شاء ركع وان شاء سجد
قياس وفي الاستحسان لا يجزيه الركوع عن سجدة التلاوة ولا سجدة التلاوة نص على القياس والاستحسان في الاصل قال محمد رحمهم
وبالقياس ناخذ وجه القياس ما مر وجه الاستحسان ان السجدة اقوى من الركوع في معنى الخضوع فلا ينوب الركوع عن السجود وكذا
سجدة الصلاة لا تنوب عن سجدة التلاوة استحسانا كما لا ينوب احدى سجدتي الصلاة عن الاخرى ومن اصحابنا رحمهم الله من قال
هذا غلط من الكاتب والصحيح انه يجوز استحسانا لا قياسا ومن اصحابنا من قال موضع القياس والاستحسان خارج الصلاة
يعني اذا قرا اية السجدة خارج الصلاة فاراد ان يركع بدلا من السجدة يجوز قياسا ولا يجوز استحسانا وجه القياس ما مر
وجه الاستحسان ان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة والسجدة قربة وغير القربة لا ينوب عن القربة بخلاف الركوع في الصلاة
فانه قربة فينوب عن السجدة قياسا واستحسانا الوجه الثاني اذا كان بعد السجدة ثلث ايات الى اخر السورة او كانت
السجدة في اخر السورة وهو الوجه الثالث او كانت السجدة في وسط السورة وهو الوجه الرابع والحكم في هذه الوجوه كلها
ما ذكرنا في الوجه الاول فلو انه في هذه الوجوه لم يركع لها ولم يسجد على الفور ولكن قرا ما بقي من السورة او خرج الى سورة
اخرى وقرا منها شيئا او قرا بعدها اية او ايتين يجزيه الركوع وسجدة الصلاة عن سجدة التلاوة اما اذا قرا بعدها
ثلث مرات او كانت السجدة في وسط السورة لم يجز الركوع عن السجود لانه اذا قرا ثلث ايات بعد اية السجدة فقد صارت
السجدة دينا في ذمته لفوات محل الاداء لان وقتها وقت وجوبها الا ان وقتها معتبر بادائها اذ لا بد للاداء من وقت مقدر
فكان وقتها مقدرا بادائها اذ لا بد للاداء من وقت مقدر فكان وقتها مقدرا بادائها اذ لا بد للاداء من وقت كما في سائر افعال
الصلاة واذا انعدم وقتها بادائها فاذا وجد من الفاصل قدر ما يقع به الاداء لو اشتغل بالاداء صارت فائتة فلا ينوب الركوع والسجدة
من التلاوة وان لم يوجد من الفاصل قدر ما يقع به كان وقت الاداء باقيا فلا يصير فائتة فينوب الركوع او السجدة عنها
وقدرنا وقت الاداء بثلث ايات لان وقت ادائها مضي مايات كثيرة ولا مضي قراءة اية او ايتين فقدرنا الكثيرة بالثلث
لانه اقل الجمع الصحيح فما لم يتم ثلث ايات كان وقت الاداء باقيا فكان موديا في وقتها ولا يعتبر الركوع فاصلا فلا يمنع جواز
السجود بعد الركوع عن التلاوة حتى لا يصير السجدة دينا بالركوع لان تغيير الركوع ياتي بالانحناء دون الطمانينة فاذا لم يصير
قراءة اية او ايتين فاصلا فهذا اولى بخلاف ما اذا ركع على الفور لانها ما صارت دينا بينما بمحلها وبخلاف ما اذا قرا بعد
اية السجدة اية او ايتين لانها ما صارت دينا بعد حين لم يقرا بعده كما يتم به سنة القراءة **نوع اخر من هذا الفصل في المتفرقات** قال محمد في الجامع الصغير ويكره ان يقرا السورة في الصلاة او غيرها ويدع اية السجدة قال الحاكم الشهيد
انما كره لكان احدها ان ترك الاية من بين السورة يقطع النظم واعجاز القران فاشبه تحريف القران عن مواضعه وتكون
فيه اعانة المشركين على تحريفه فاقل ما في الباب ان يكره والثاني ان فيه ترك سنة القران فان السنة ان يقرا فيها
السورة على نحوها قال عليه السلام اذا قرات سورة فاقراها على نحوها وخلاف السنة مكروه والثالث ان ترك
الاية من بين السورة يودي الى الغاء القران ومن الغاء القران فقد اجرم فيكون لقوله تعالى لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه
لعلكم تغلبون والرابع انه تركها فرارا من السجدة فيكره لقوله تعالى وما زادهم الا نفورا والخامس ان ترك السجدة من بين السورة
يودي الى هجران القران فيكره لقوله تعالى وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا وقال النبي عليه السلام
ليس شيء من القران مهجورا فلا ينبغي ان يدع اية السجدة فبعد ذلك ينظر ان كان الثاني وحده يقرا كيف شاء وان كان بحضرة
جماعة قال مشايخنا رحمهم الله ان كان القوم متاهبين للسجود ويقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقراها جهرا
حتى يسجد القوم معه لان في هذا حثهم على الطاعة وان كانوا محدثين ويظن انهم يسمعون ولا يسجدون او يقع في قلبه انه يشق عليهم

او السجدة

ان السجدة ينبغي ان يقراها في نفسه كيلا يكون تاركا ترتيب القران او نظمها ولا يحترز عن تاثيم المسلم وذلك مندوب اليه
ولا فرق بينهما اذا قراها خارج الصلاة او في الصلاة قال الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام علي البزدوي رحمه الله في الجامع الصغير
ومن الناس من كره ذلك خارج الصلاة ولم يكرهه في الصلاة ولكن هذا خلاف الرواية قال في الجامع الصغير واكره ان يقرا
السورة في الصلاة او غيرها ويدع اية السجدة قال وكان لا يرى باسا باختصار السجود في غير صلوة وهو ان يقرا السجدة
من بين السورة لما فيه من الاقبال على السجود على وجه القربة ولانه قرا ما تيسر عليه وقال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القران وجاء عن النبي عليه السلام انه كان يقرا في خطبته بعض الاي من القران لا يقرا قبلها ولا بعدها من ذلك ثم قال
احب الي ان يقرا معها اية او ايتين لانه ابلغ في اظهار الاعجاز وادل على المعنى واكمل النظم ولم يذكر اختصار السجدة في الصلاة
والتقييد بغير حالة الصلاة قالوا يجب ان يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على اية واحدة في الصلاة مكروه وفي فتاوى
ابي الليث رجل قرا اية السجدة وهو ليس في الصلاة فسمعها رجل هو في الصلاة فسجدها الناس وسجد معهم المصلي قال ان اراد
متابعتهم فسدت صلاته وتجب عليه اعادة السجدة واذا اخر سجدة التلاوة عن وقت القراءة او عن وقت السماع ثم
اداها يكون مؤديا لا قاضيا عندنا فادا وهل تجب على الفور عندنا وهل يكره تاخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض
المواضع انه اذا قراها في الصلاة فتاخيرها مكروه عن وقت القراءة وفي بعض المواضع ان تاخيرها خارج الصلاة لا يكره
وذكر الطحاوي مطلقا ان تاخيرها مكروه واذا قرا اية السجدة عند طلوع الشمس يسجدها عند استواء النهار وعند غروب
الشمس اجزاه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله كذا ذكر في عيون المسائل وذكر في مواضع عن ابي يوسف لا يجزيه لانها ارتفع النهار
فقد وجد على الاداء كاملا فلا يجزيه الاداء ناقصا وبه كان يفتي الشيخ الامام الجليل ابو بكر بن الفضل وقيل لو قراها عند غروب
الشمس واداها عند طلوع الشمس لا يجوز لان وقت الغروب اكثر حتى يجوز اداء عصر يومه في ذلك الوقت ولا يجوز اداء الفجر
وقت طلوع الشمس ذكر محمد رحمه الله في الاصل ولا ينبغي للامام ان يقرا سورة فيها سجدة في صلاة لا يجهر فيها وهذه الاية
اذا قراها يحزمه ان يخرها ان سجدها فيظن القوم انه سجد للصلاة ونسي الركوع فلا يتابعونه فيها فيكون فرقتين القوم
ودون هكذا ذكر الامام وقال عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به واشار الحاكم في شرحه الى حرف اخر قال لانه اذا تلاها
وسجد حسب القوم انه غلط فليسبحوا له بالتسبيح ولا يجيبهم الى ما يدعونه اليه ولا يتابعه القوم في سجوده وفي هذا من القبح
ما لا يخفى على احد وهذا الذي يتناول جواب الاختيار فاما اذا قرا فعليه ان يسجد لها وعليهم ان يتابعوه فيها وهذا لما روينا
عن النبي عليه السلام رواه ابو سعيد الخدري انه صلى الظهر فسجد فيها حتى ظنوا انه قرا الم تنزيل السجدة وفي العيون
اذا افتتح الصلاة وهو راكب وافتتح بالحرز سير معه فقرا احدهما اية سجدة واحدة مرتين فسمعها واحدة وقراها صاحبها
اية سجدة اخرى مرة فسمعها الاول يسجد الذي قرا اية واحدة مرتين سجدتين سجدة لقراءته لان تلاوته اية واحدة
مرتين في الصلاة الواجب على التالي لا سجدة واحدة ويسجد اذا فرغ من صلاته لما سمع من صاحبه واما الذي قرا مرة يسجد
سجدة لقراءته لانه قرا مرة ويسجد مرتين اذا فرغ من صلاته لما سمع من صاحبه لانه سمع تلاوة اية واحدة مرتين في مجلسين
لان صاحبه تلك التلاوة ليس من الصلاة وفيما ليس من الصلاة يتبدل المجلس بالسير وانما اتحد بالتحريمة فيما كان من الصلاة
فكان مجلس التالي متحدا ومجلس السامع متعدد او في مثل هذه السورة يتعدد الوجوب على السامع وجب عليه سجدتان
وذكر في مختصر الفضلي انه يسجد مرة وعليه الفتوى لانا ان نظرنا الى مكان السامع فهو واحد فان نظرنا الى مكان التالي فكانه
جعل كانه واحد في حقه فيجعل ذلك في حق السامع ايضا لان السماع بناء على التلاوة كما اذا قرا اية السجدة على الدابة وخلفه
رجل يسوق الدابة يسجد المصلي سجدة واحدة والسائق يسجد كذلك واذا قرا الامام اية السجدة في صلاة الجمعة فعليه ان يسجد ويسجد
معه اصحابه لان الجمعة ظهر مقصور فيقاس بالظهر الممدودة ولو قراها في الظهر الممدودة فعليه ان يسجد او يسجد
معه اصحابه لان الجمعة ظهر مقصور فيقاس بالظهر الممدودة ولو قراها في الظهر الممدودة فعليه ذلك لذا اذا قراها في الجمعة
قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله قال مشايخنا السلف في زماننا اذا قرا الامام في الجمعة ان لا يسجد لها لامتداد الصوت وكثرة القوم فانه يكثر
اذا كثر لعل القوم انه كبر للركوع فيراعونه وفيه من الفتنة ما لا يخفى وهكذا في صلاة العيد قال شمس الائمة هذا وسالت القاضي الاستاذ رحمه الله هل يكره للامام
ان يقرا سورة فيها سجدة يوم الجمعة كما يكره في صلاة الظهر قال ليست فيه رواية وينبغي ان يكره لان الجمعة في حق من لا يسمع قراءة الامام
كصلاة لا يجهر فيها بالقراءة **الفصل الثاني والعشرون في صلاة المسافر** يجب ان يعلم بان الشرع علق بالسفر احكاما من
جملة ذلك قصر الصلاة قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وجاء عن النبي عليه السلام
انه صلى ركعتين حين ذهب الى مكة وقال لاهل مكة بعد ما سلم على راس الركعتين يا اهل مكة اتموا فانا قوم سفر

٢١

صلاتكم فانا قوم سفر وهذا الفصل يشتمل على انواع **الفصل الاول في معرفة فرض المسافر** قال اصحابنا رحمهم الله فرض المسافر في كل صلاة رباعية ركعتان وقال الشافعي فرضه اربع والركعتان رخصة حتى انه عند علمائنا رحمهم الله تعالى اذا صلى المسافر اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاته لاشتغاله بالنفل قبل اكمال الفرض وان كان قعد تمت صلاته وهو مسيء بخروجه عن الفرض ودخوله في النفل لا على وجه المسنون حجة الشافعي رحمه الله في المسئلة قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وقاس الصلاة بالصوم فان السفر اثر في رخصة الافطار في الصوم لا في الاسقاط فكذا في الصلاة وحجة علمائنا رحمهم الله تعالى حديث عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة في الاصل ركعتين الا المغرب فاقرتا وزيدت في الحضر واقرت في السفر وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال صلاة المسافر ركعتان تمام من غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام ولان الشفع الثاني سقط عن المسافر لا الى بدل وعلامة الفرضية الاداء او القضاء وبه فارق الصوم ولا قصر في ذوات الثلاث والمثنى لان شطرها ليس بصلاة ولا قصر في النوافل ايضا لان القصر للتخفيف والحاجة الى النوافل لان له ان لا يفعلها وتكلموا في الافضل في السنن فقيل هو الترك ترخصا وقيل هو الفعل تقربا وكان الفقيه ابو جعفر الهندواني يقول بالفعل في حالة النزول والترك في حالة السير والله اعلم

نوع اخر في بيان ادنى المدة التي يتعلق به قصر الصلاة

قال علماؤنا رحمهم الله تعالى ادنى مسيرة ثلاثة ايام ولياليها والاصل في ذلك قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها ذكر المسافر بلام التعريف فيفيد استغراق الجنس فيقتضي ان كل مسافر يمسح ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلاثة ايام ولياليها الا ان يكون اقل مدة السفر ثلاثة ايام ولياليها والمعنى في ذلك ان القصر في السفر لمكان الحرج والمشقة والحرج والمشقة في ان يحمل رحله من غير اهله ويحط في غير اهله وذلك لا يتحقق فيما دون الثلاث لان في اليوم الثاني يحمل رحله من غير اهله ويحط في غير اهله فيتحقق معنى الحرج فلهذا قدر بثلاثة ايام ولياليها ثم وصف في الكتاب بالسير فقال سير الابل ومشي الاقدام وهو السير الوسط والعام الغالب وهذا لان اعجل السير سير البريد وابطأ سير العجلة وخير الامور اوسطها ثم معنى قول علمائنا مدة السفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها السير الذي يكون في ثلاثة ايام ولياليها مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك وهذا لان المسافر لا يمكنه ان يمشي دائما بل يمشي في بعض الاوقات ويستريح وياكل ويشرب وعن ابي حنيفة انه اعتبر ثلاث مراحل فعلى قياس هذه الرواية من بخارا الى كرمينة مدة سفر وكذلك الى ... مشايخ بخارا رحمهم الله وعن ابي يوسف انه قدر بيومين والاكثر من اليوم الثالث لان للاكثر حكم الكل في الشرع فيقام الاكثر من اليوم الثالث مقام كله وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وابن سماعة عن محمد ثم على قياس هذه الرواية اذا قدر بالمراحل عند ابي يوسف يقدر بالمرحلتين والاكثر من المرحلة الثالثة وهو على قياس تقدير اقل مدة الحيض على قول ابي يوسف ولم يعتبر بعض مشايخنا الفراسخ قالوا لان ذلك يختلف باختلاف الطرق في السهولة والصعوبة والجبال والبر والبحر وعامة مشايخنا قدروها بالفراسخ ايضا واختلفوا فيما بينهم بعضهم قالوا احدى وعشرون فرسخا وبعضهم قالوا ثمانية عشر وبعضهم قالوا خمسة عشر والفتوى على ثمانية عشر لانها اوسط الاعداد وان كان السفر سفر جبال فبعبارة بعض مشايخنا ان التقدير بمسيرة ثلاثة ايام ولياليها على حسب ما يليق بحال الجبال وحكاية الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان التقدير فيه بالمراحل لا يختلف فيقدر بثلاث مراحل مرحلة للجبال لا مرحلة السهل وان كان السفر سفر بحر فقد اختلف المشايخ فيه ايضا والمختار للفتوى ان ينظر السفينة كم تسير في ثلاثة ايام ولياليها على هذا التقدير في البحر فلو انه سار في الماء سيرا سريعا ويكون ذلك على البر ثلاثة ايام فقد ذكر الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه قصر وهذا شيء يعرفه الملاحون فيرجع في ذلك الى قولهم وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا خرج الى مصر في طريق ثلاثة ايام ويمكنه ان يصل اليه من طريق اخرى في يوم واحد قصر وقال الشافعي رحمه الله اذا كان بغير غرض لم يقصر لان ما يكون بغير غرض لا يكون مفيدا فيكون وجوده والعدم بمنزلة فلا يتعلق به رخصة السفر وانا نقول ان الحكم يتعلق بالسفر فاما الحرج فيتعلق بالسفر دون الغرض ثم سلوكه احد الطريقين لغير غرض لا يكون اعلى من سفره لغير غرض ولو سافر من غير غرض تعلق به رخصة السفر فههنا اولى وفي نوادر ابن سماعة في مصر له طريقان واحدهما مسيرة يوم والاخر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها ان اخذ في الطريق الذي هو مسيرة ثلاثة ايام ولياليها قصر الصلاة المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل فيها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى الى ما بعد الزوال حتى بلغ المرحلة ونزل فيها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثالث ومشى حتى بلغ الى المقصد وقت الزوال هل يصير مسافرا بهذا وهل يباح له القصر قال بعضهم لا لانه لم يمش في بقية اليوم الثالث فهذا

اقل من

اقل من ثلاثة ايام ولياليها قال شمس الائمة رحمه الله ان الصحيح انه يصير مسافرا [illegible] ان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه او لاستراحة دوابه وما اشبهه فليس الشرط ان يذهب من الفجر الى الفجر لان الادمي لا يطيق ذلك وكذلك الدابة لا تطيق فاذا مشى في النهار فذلك يكفي

نوع اخر في بيان من يثبت القصر في حقه

قال علماؤنا رحمهم الله تعالى القصر ثابت في حق كل مسافر سفر الطاعة وسفر المعصية في ذلك سواء قال الشافعي سفر المعصية لا يفيد الرخصة حجته ان الرخصة انما تثبت في حق المسافر نظرا وتخفيفا عليه وهذا لا يليق بالمعصية ولنا قوله عليه السلام فرض المسافر ركعتان من غير فصل ولان السفر انما صار مرخصا باعتبار مشقة تلحقه بمشي الاقدام والغيبة عن الوطن ولا حظر في هذا وانما الحظر في مقصوده لا في نفس السفر فنفس السفر مرخصا مباحا وعلى هذا الاصل المراة اذا حجت من غير محرم وكذا جواز الصلوة على الراحلة اذا خاف وكذا جواز اكل الميتة عند الضرورة وكذا يجوز استكمال مدة المسح على الخفين في السفر وان كان السفر معصية ويستوي في ذلك حالة قصد الطاعة والمعصية والمعنى في ذلك ما مر انه لا حظر في نفس السفر والقصر في كل مسافر يصلي وحده او كان اماما او مقتديا بمسافر واما اذا اقتدى بمقيم يتمها متابعة له وسياتي بيان ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى

نوع اخر في بيان ان المسافر متى يقصر العصر

يقول القصر حكم يثبت في حق المسافر فلا بد من بيان الشخص متى يصير مسافرا حتى يثبت حكم السفر في حقه فنقول لا يصير الشخص مسافرا بمجرد نية السفر بل يشترط معه الخروج وفرق بين السفر والاقامة فان المسافر يصير مقيما بمجرد النية اذا كان في موضع يصلح للاقامة ولم يكن تابعا لغيره لما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى والفرق ان في السفر الحاجة الى الفعل والفعل لا يكفيه مجرد النية اما في الاقامة الحاجة الى ترك الفعل لان الاصل هو الاقامة وانما يبطل حكمه بالسفر فيحتاج الى ترك المعارض ليظهر حكم الاقامة والترك لا يكفيه مجرد النية ونظير هذا ما قالوا في باب الزكوة من كان له عبد للخدمة فنوى ان يكون للتجارة لم يكن للتجارة حتى يبيعها وان كان للتجارة فنوى ان يكون للخدمة خرج من التجارة بالنية وما فرقنا الا من حيث ان في الفصل الاول الحاجة الى الفعل وفي الفصل الثاني الحاجة الى ترك الفعل ... محمد رحمه الله ... خرج من مصره وخلف دور المصر في موضع اخر يقول ... اذا جاوز عمرانات المصر قاصدا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها وهذا لانه ما دام في عمران المصر فلا يعد مسافرا والاصل في ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة يريد السفر فلما ان وقت العصر فاتمها ثم نظر الى خص امامه فقال انا لو كنا جاوزنا هذا الخص قصرنا وهكذا اذا كان المحلة منفصلة من المصر وكانت قبل ذلك متصلة بالمصر فانه لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة ويخلف دورها لان تلك المحلة من المصر بخلاف القرية التي تكون بفناء المصر فانه يقصر الصلاة وان لم يجاوز تلك القرية لانها لا تكون من المصر انما تكون من القرى وربما يترادف القرى وتتقارب من فناء المصر الى فرسخ او فرسخين ... عن المصر حتى يجاوز القرية بفناء المصر ... عن القصر في هذه القرى ايضا وهذا بعيد ... ان الشرط ان يخلف عمرانات المصر وبنيانه لا غير ثم يعتبر الجانب الذي منه يخرج المسافر من البلدة الى الجانب الذي خلفه البلدة حتى انه اذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلاة وان كان بحذائه بنيان اخر من جانب اخر من المصر وهذا كله ... عن محمد رحمه الله ذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية وذكر هذه الجملة شمس الائمة الحلواني رحمه الله في شرح صلوته وذكر الصدر الشهيد عمر رضي الله عنه في واقعاته ان رجلا خرج مسافرا من بخارا فلما بلغ الى ريكستان فقط والى رباط ... ان اختلف المشايخ فيه والمختار انه يقصر الصلاة لانه جاوز الربض ومتى جاوز الربض فقد جاوز عمران البلدة عن حسن رحمه الله في الفناء اذا كان متصلة بالربض الى ثلث فراسخ قال لا يقصر حتى يجاوز الفناء وان كانت غلوة فراسخ وان كان بين البلدة والفناء مقدار ... لا يجوز ان يكون مجاوزا وان كان قدر مائة ذراع كان مجاوزا ومن مشايخنا من اعتبر مجاوزة فناء المصر ان كان بين المصر وفنائه اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة وان كان بينهما مزرعة وان كانت المسافة بين المصر وفنائه قدر غلوة لا يعتبر مجاوزة الفناء لا غير بخلاف ما اذا كانت القرية متصلة بربض المصر حيث يعتبر مجاوزة القرى والصحيح ما ذكرنا انه يعتبر مجاوزة عمران المصر الا اذا كان ثمة قرية او قرى متصلة بربض المصر فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى والله اعلم

نوع اخر في بيان مدة الاقامة

ولا بد من معرفتها لان السفر يبطل بالاقامة فنقول ادنى مدة الاقامة عندنا خمسة عشر يوما وقال الشافعي اربعة ايام حتى لو نوى الاقامة اربعة ايام يتم الصلاة عنده وعندنا ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما لا يتم الصلاة حجة الشافعي رحمه الله ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه كان يقول من اقام اربعا صلى اربعا وفي رواية اخرى اذا نوى ان يقيم اربعة ايام صار مقيما وحجتنا حديث جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دخل مكة صبيحة الرابع من ذي الحجة وخرج منها في اليوم الثامن من ذي الحجة وكان يقصر الصلاة حتى قال بعرفات اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر فعلم انه لا يصير مقيما باربعة ايام ولان المسافر لا يجد بدا من المقام في المنازل اياما اما لاستراحة دابته او لطلب الرفقة وربما تعيب دابته فيحتاج الى ان يستبدلها او يشتري دابة اخرى ولا

بمنزلة ذلك باربعة ايام فيحتاج الى زيادة عليها فقدرناه بخمسة عشر يوما لان مدة الاقامة في معنى مدة الطهر لانهما يعيدان ما كان
سقط من الصوم والصلاة ثم اقل مدة الطهر مقدر بخمسة عشر يوما فاقل مدة الاقامة يجب ان تقدر بها الا ترى انا قدرنا ادنى مدة السفر
بثلاثة ايام ولياليها اعتبارا بادنى مدة الحيض من حيث ان مدة السفر نظير مدة الحيض فانه يسقط بهما الصوم والصلاة ولو انه اقام
في موضع اياما ولم ينو الاقامة لا يصير مقيما عندنا وان طالت اقامته والاصل في ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال
اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بحنين اربعين يوما وكان يصلي ركعتين وروي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه انه اقام بقرية
من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر الصلاة وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه اقام حقيقة باذربيجان ستة اشهر وكان يصلي
ركعتين وعن علقمة رحمه الله انه اقام بخوارزم سنتين وكان يصلي ركعتين والمعنى في المسألة ان الاقامة ضد السفر ثم اجمعنا ان
الاقامة لا يصير مسافرا الا بالنية وان وجد منه السفر وهو السير فانه اذا كان يسير مرحلة مرحلة جميع الدنيا ولا ينوي سفرا لا يصير مسافرا
فكذا لا يصير مقيما وان وجد منه حقيقة الاقامة ما لم ينو الاقامة **نوع آخر في بيان المواضع التي يصح فيها نية الاقامة
والتي لا يصح** فنقول انما يصح نية الاقامة اذا كان الموضع الذي نوى الاقامة فيه محلا للاقامة حتى ان اهل العسكر اذا نووا الاقامة
في دار الحرب خمسة عشر يوما او كانوا محاصرين اهل مدينة لا يصح نيتهم والاصل في ذلك ما روي ان النبي عليه السلام اهل الطائف
سبعة عشر يوما وكان يقصر الصلاة وعن ابن عباس رضي الله عنه ان رجلا سأله وقال انا نطيل الثواء اي المقام في ارض الحرب فقال صل
ركعتين حتى ترجع الى اهلك ولان دار الحرب ليس موضع الاقامة في حق المحاربين من المسلمين لان العدو فيها اهل الحرب والظاهر
انهم يقاتلون المسلمين والمسلمون لا يقاومونهم لقلتهم فيفرون فنية الاقامة لا يصادف محلها فلا يصح كما لو نوى السفر في غير موضع
السفر وكذلك اذا نزلوا المدينة وحاصروا اهلها في الحصن لا يصح نيتهم الاقامة لانه لا قرار لهم ما داموا محاربين فكان نية
الاقامة في غير موضعها وكذلك اهل البغي اذا امتنعوا في دار البغي وحاصرناهم لا يصح منا نية الاقامة لان دارهم ليس موضع
اقامتنا كدار الحرب وقال ابو يوسف رحمه الله في الاملاء اذا كان العسكر استولوا على الكفار ونزلوا ابنيتهم واواهم وكان للمسلمين
منعة وشوكة فاجمعوا على الاقامة خمسة عشر يوما اكملوا الصلاة واذا كانوا في عسكر في الاخبية والفساطيط في سفر فاجمعوا على الاقامة
خمسة عشر يوما صلوا ركعتين وفرق بين الابنية والاخبية والفرق ان البناء موضع الاقامة والقرار دون الصحراء وان حاصروا
اهل اخبية وفساطيط لم يصيروا مقيمين سواء نزلوا بساحتهم او في اخبيتهم وخيامهم ونووا الاقامة فيها بالاجماع لان محلا لا يعد
للاقامة الا ترى انهم يحملونها على الدواب حيث ما قصدوا ويستخفونها يوم ظعنهم ويوم اقامتهم فاذا هي حمولة وليست
بمنازل قال شمس الائمة الحلواني وهكذا عسكر المسلمين اذا اقتصدوا موضعا ومعهم اخبيتهم وخيامهم وفساطيطهم
فنزلوا مفازة في الطريق ونصبوا الاخبية والفساطيط وعزموا فيها على اقامة خمسة عشر يوما لم يصيروا مقيمين لما بينا
انها حمولة وليست بمساكن واختلف العلماء المتأخرون في الذين يسكنون في الخيام والاخبية والفساطيط كالاعراب والاكراد
والتراكمة الذين في زماننا منهم من يقول لا يكونوا مقيمين لانهم ليسوا في موضع الاقامة قال شمس الائمة والصحيح انهم مقيمون
لان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر انما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين
باعتبار الاصل وروي عن ابي يوسف رحمه الله في الرعاة اذا كانوا يطوفون في المفاوز ويتنقلون من كلأ الى كلأ ومعهم
اثقالهم وخيامهم انهم مسافرون حتى نزلوا وحطوا الاثقال في مرحلة واحدة وهي اذا نزلوا في مرعى كثير الكلأ والماء واوتدوا الحبال
ونصبوا الخيام وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما وكان الكلأ والماء يكفيهم فاني استحسن ان اجعلهم مقيمين وامرهم بالاكمال
وذكر في المنتقى عن الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف في الاعراب اذا نزلوا بخيامهم في موضع الشتوة انه المرعى ونووا الاقامة
اشهرا او اكثر لم يتموا الصلاة لانه ليس بموضع مقام لهم قال وهو قول ابي حنيفة رحمه الله قال الحسن رحمه الله وسمعت ابا
يوسف رحمه الله يقول يتمون الصلاة وفيه ايضا عن ابي حنيفة رحمه الله اذا نوى المسافر الاقامة عند اهل باسل الثعلبية
ولم يكن ثم مور قليل فليس بمقيم وقال ابو يوسف يتم الصلاة اذا كان ثمة قوم متوطنين يسكنون بيوت الشعر فان نوى
المسافر الاقامة في موضعين خمسة عشر يوما نحو مكة ومنى او الكوفة والحيرة لم يصر مقيما لان نية الاقامة انما تكون في موضع
واحد فان الاقامة ضد السفر وهو الضرب في الارض والانتقال من موضع الى موضع يكون ضربا في الارض فلا يكون اقامة
وهذا اذا نوى الاقامة في موضعين فاما اذا عزم على ان يقيم بالليالي في احد الموضعين ويخرج بالنهار الى موضع آخر
فان دخل اولا الموضع الذي عزم الاقامة فيه بالنهار لا يصير مقيما وان دخل اولا الموضع الذي عزم فيه الاقامة بالليالي
يصير مقيما ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا لان موضع اقامة الرجل حيث يبيت فيه الا ترى انك اذا قلت للسوقي
اين تسكن يقول في محلة كذا وان علم انه يكون في السوق في النهار فكان هو الاصل فوجب اعتباره مما يتصل

هذا النوع

هذا النوع الاسير من المسلمين اذا كان في يد اهل الحرب فانفلت منهم وهو مسافر فوطن نفسه على اقامة خمسة عشر يوما
في غار او نحوه قصر الصلاة لانه محارب لهم فلا تكون دار الحرب موضع الاقامة لهم وكذا اذا اسلم الرجل من اهل الحرب
في دارهم فعلموا باسلامه فطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا يريد مسيرة ثلاثة ايام فهو مسافر وان اقام في موضع مختفيا شهرا
منهم واكثر لانه صار محاربا لهم حين طلبوه ليقتلوه وكذلك المستأمن اذا اعذروا به وطلبوه ليقتلوه لانه صار محاربا لهم
وان كان واحد منهم مقيما بمدينة من دار الحرب فلما طلبوه ليقتلوه اختفى فيها فانه يتم الصلاة لانه كان مقيما [illegible]
فلا يصير مسافرا ما لم يخرج منها وكذلك ان خرج منها يريد مسيرة يوم او يومين لان المقيم لا يصير مسافرا الا بنية الخروج الى مسيرة
السفر وكذلك لو ان اهل مدينة من اهل الحرب اسلموا فقاتلهم اهل الحرب وهم مقيمون في مدينتهم فانهم يتمون الصلاة وكذلك ان غلبهم
اهل الحرب على مدينتهم فخرجوا منها يريدون مسيرة يوم فانهم يقيمون الصلاة وان خرجوا يريدون مسيرة ثلاثة ايام قصروا
الصلاة فان عادوا الى مدينتهم فانهم يتمون الصلاة وكذلك ان غلبهم اهل الحرب على مدينتهم فخرجوا منها يريدون مسيرة يوم
فانهم يتمون الصلاة وان خرجوا يريدون مسيرة ثلاثة ايام قصروا الصلاة فان عادوا الى مدينتهم ولم يكن المشركون عرضوا لها
يتمون في مدينتهم المواقيت الصلاة لان مدينتهم كانت دار الاسلام حين اسلم اهلها وكانت موضع اقامة لهم فلم يعرض لها المشركون
فهي وطن اصلي لهم فيتمون الصلاة اذا وصلوا اليها وان كان المشركون غلبوا على مدينتهم واقاموا فيها ثم ان المسلمين رجعوا
اليها ووصل المشركون عليها فان كانوا اتخذوها دارا او مقتولا لا يرجعون فانها صارت دار الاسلام يتمون فيها الصلاة لانها صارت
في حكم دار الاسلام حين غلبه المشركون عليها حتى ظهر المسلمون عليها وعزموا على المقام فيها فقد صارت دار الاسلام ونية المسلم
الاقامة في دار الاسلام صحيحة وان كانوا لا يريدون ان يتخذوها دارا ولكن يقيمون فيها شهرا ثم يخرجون الى دار الاسلام
يقصرون الصلاة لانها دار حرب وهم محاربون فيها هذه الجملة من السير وقد ذكرنا في اول هذا النوع بخلاف ما ذكر في السير **نوع
آخر في بيان من لا يصير مقيما بنية اقامته ويصير مقيما بنية اقامة غيره** الاصل في هذا ان من يمكنه الاقامة
باختياره يصير مقيما بنية نفسه ومن لا يمكنه الاقامة باختياره لا يصير مقيما بنية نفسه حتى ان المرأة اذا كانت مع زوجها
في السفر والرقيق مع مولاه والتلميذ مع استاذه والاجير مع مستأجره والجندي مع اميره فهؤلاء لا يصيرون مقيمين بنية انفسهم
في ظاهر الرواية وذكر هشام في نوادره عن محمد في الرجل مع قائده ونوى الرجل المقام ولم ينو قائده قال هذا يتم ويصير العبد مقيما بنية
المولى لانه تبع له والحكم في التبع يثبت بشرط الاصل وكذلك كل من كان تبعا كالجندي مع الامير ومن اشبههم كما تقدم ذكره الا المرأة فان فيها
خلافا فان من اصحابنا من قال بان المرأة اذا استوفت صداقها فهي بمنزلة العبد تصير مقيمة باقامة الزوج لانه ليس لها حق حبس النفس
كما في العبد وان لم تستوف الصداق لكن سلمت نفسها الى الزوج ودخل بها فعلى الخلاف المعروف عند ابي حنيفة لها حق حبس نفسها
وعندهما ليس لها حق حبس نفسها ولكن ما لم تحبس نفسها كانت تبعا للزوج ولم يذكر مثل هذا الاختلاف فيما اذا نوت المرأة
الاقامة بنفسها فالفرق بين الصورتين فيجوز ان تكون نية المرأة على هذا الخلاف ايضا وذكر الحاكم في المنتقى رجل حمل
رجلا يذهب به ولا يدري اين يذهب به قال يتم الصلاة حتى يصير ثلاثا فاذا صار ثلاثا قصر وان علم ان الباقي بعدها
شيء يسير ولو كان صلى ركعتين من حين حمله اجزأه فان سار به اقل من ثلاث اعاد ما صلى ذكره رحمه الله تعالى في المنتقى ايضا ولو ان
واليا خرج من كورة الى كورة ومعه جنده وهم ينوون الاقامة والسفر بنيته فقدم ذلك الوالي مصرا دون المصر الذي كان اراده
ونوى المقام ولم يرد به بعض من معه من جنده حتى صلوا صلاة سفر ثم علموا قالوا يعيدون صلاتهم وفي نوادر هشام قال
سمعت محمدا عن رجلين مسافرين لاحدهما دين على الآخر فحبس رب الدين المديون بمدينة في السوق قال ان كان المحبوس يقدر على
الاداء فالنية نية نفسه في المقام والسفر فيقصر ما لم ينو الاقامة وان لا يقدر على الاداء فالنية نية الحابس ان نوى ان لا يخرجه خمسة عشر
يوما فعلى المحبوس ان يتم الصلاة وليس على الحابس ان يتم الصلاة وذكر من سماعه عن ابي يوسف في المسافر اذا حبس بالدين
وهو معسر فانه يتم الصلاة وكذلك اذا كان موسرا الا ان يكون قد وطن نفسه على دائه فيقصر وفي فتاوى اهل سمرقند
مسافر دخل مصرا واخذ غريمه وحبسه وان كان معسرا على صلاة المسافرين لانه لم يعزم على الاقامة اذا علم المطالب حبسه
في هذه الصورة وان كان موسرا ويعتقد ان لا يقضي دينه ابدا على صلاة المقيمين لانه عزم على الاقامة ابدا الا ان يحبس
المطالب حبسه في هذه الصورة ابدا وانه لم يعتقد ولم ينو ان لا يقضي دينه ابدا ولكن نوى ان لا يقضي دينه مدة غير معينة على
صلاة المسافرين لانه وان عزم على الاقامة ولكن مدة مجهولة وقد قال مشايخنا ان الحاج اذا وصلوا الى بغداد شهر رمضان ولم ينووا
الاقامة صلوا صلاة المقيمين لان من عرفهم ان لا يخرجوا الا مع القافلة وفي هذا الوقت الى وقت خروج القافلة اكثر من خمسة عشر يوما
فكأنهم نووا الاقامة اكثر من خمسة عشر يوما فيلزمهم صلاة المقيمين ذكر في السير الكبير والاسير من المسلمين في ايدي اهل

اهل الحرب ثم لو قاهرون ان اقاموا به في موضع يريدون ان يقيموا به خمسة عشر يوما فعليهم ان يكملوا الصلاة وان كان الاسير لا يريد ذلك لانهم
في موضع خمسة عشر يوما فاذا خرجوا من ذلك الموضع يريدون مسيرة ثلثة ايام قصر الصلاة لان الاسير مقهور ومغلوب في ايديهم
فكان في سفرهم واقامته تبعا لهم كالعبد مع مولاه والقايد مع الاعمى والتلميذ مع الاستاد وكذلك الرجل يبعث اليه الخليفة فيؤتى به
من بلده الى بلد كان نية الاقامة والسفر الى الشخص الذي يبعث اليه لانه مقهور في يد الشخص فصار كالاسير فيما ذكرنا واذا كان العبد بين الموليين في
السفر فنوى احد الموليين الاقامة دون الاخر فان كان بينهما مهاياة في الخدمة فالعبد يصلي صلاة الاقامة اذا خدم المولى الذي نوى
الاقامة واذا خدم المولى الذي لم ينو الاقامة يصلي صلاة السفر في فتاوى اهل سمرقند مسلم اسره العدو وادخله دار الحرب ينظر
ان كان مسيرة العدو ثلاثة ايام يصلي صلاة المسافرين وان كان دون ذلك يصلي صلاة المقيمين وان كان لا يعلم بذلك سالهم ولو
لم يخبروه يبني الامر على ما كان هو في الاصل ان كان مسافرا يصلي صلاة المسافرين وان كان مقيما يصلي صلاة المقيمين لانه لم يعلم
وجود المغير ولذلك العبد يخرج مع مولاه الى موضع لا يساله فان لم يخبره يصلي صلاة المقيمين فاذا صلى اربعا ولم يقعد على راس
الركعتين فلما سار اياما اخبره مولاه انه كان قصد مسيرة سفر يعيد الصلاة لانه صار مسافرا من ذلك الوقت وقيل لا يعيد
الصلاة ولا يظهر نية المولى في حق العبد وسيأتي هذه المسئلة بعد هذا وعلى هذا اذا نوى المولى الاقامة ولم يعلم العبد بذلك حتى صلى
اياما ركعتين ثم اخبره المولى كان عليه اعادة تلك الصلاة وكذلك المراة اذا اخبرها زوجها بنية الاقامة منذ ايام وقد كانت هي
صلت ركعتين لزمها اعادة الصلاة في ظاهر الرواية عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى العبد اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة
صحت نيته حتى لو سلم العبد على راس الركعتين كانت عليهما اعادة تلك الصلاة وكذلك العبد اذا كان مع المولى في السفر فباعه من مقيم والعبد
كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على راس الركعتين كان عليه الاعادة لانه سلم عمدا وقد صار العبد مقيما تبعا للمشتري اذا
ام العبد مولاه ومعهما جماعة من المسافرين فلما صلى ركعة نوى المولى الاقامة صحت نيته في حقه وفي حق غيره ولا تظهر في حق القوم في
قول محمد رحمه الله فيصلي العبد ركعتين ويقدم واحدا من المسافرين ليسلم بالقوم ثم يقوم المولى والعبد ويتم كل واحد منهما صلاته اربعا
وهو نظير ما لو صلى مسافر بجماعة مقيمين ومسافرين فلما صلى ركعة احدث الامام وقدم مقيما فانه لا ينقلب فرض القوم اربعا فكذلك
ههنا ثم بماذا يعلم العبد ان المولى نوى الاقامة قال بعضهم يقوم المولى بازاء العبد فينصب اصبعه اولا ويشير باصبعه
ثم ينصب اربعة اصابع ويشير بانها اربعة الكافر المسافر اذا اسلم وبينه وبين مقصده اقل من ثلثة ايام كان حكمه
حكم المقيم وكذلك الصبي اذا كان في السفر مع ابيه ثم بلغ الصبي وبينه وبين وطنه اقل من ثلثة ايام كان مقيما هكذا قاله
الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله وقال بعض من المشايخ اذا بلغ الصبي يصلي اربعا واذا اسلم الكافر يصلي ركعتين وهو
اختيار الصدر الشهيد لان نية السفر من الكافر قد صحت لكونه من اهل النية فصار مسافرا من ذلك الوقت ونية الصبي لم
تصح لانه ليس من اهل النية ومن الموضع الذي بلغ فيه الى المقصد اقل من مسيرة سفر فلهذا يصلي اربعا قال بعضهم يصليان ركعتين
وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر انهما يصليان اربعا فاما المسلم المسافر اذا ارتد والعياذ بالله ثم اسلم من ساعته وبينه وبين
وطنه اقل من ثلثة ايام يبقى مسافرا المسلم يتيمم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم لا يبطل تيممه فكذا لا يبطل سفره **نوع اخر مسايل
تزيد من مسايل النوع المتقدم** قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا كان للمسلمين مدينتان بينهما مسيرة يوم واحدهما اقرب
الى حصن الحرب الى الاخرى فكتب والي المدينة القريبة الى والي المدينة البعيدة ان الخليفة كتب الي يامرني بالغزو الى ارض الحرب
فاعلم من قبلك بذلك فليقدموا الى فاني شاخص من مدينتي يوم كذا وكذا فخرج القوم من المدينة البعيدة يريدون الغزو
معه لا يدرون اين يريد من ارض الحرب فان كان بين المدينة القريبة وبين ارض الحرب مسيرة يومين فصاعدا فان الذين
خرجوا من المدينة البعيدة يقصرون الصلاة حين يخرجون من مدينتهم وان كان اقل من مسيرة يومين فانهم لا يقصرون الصلاة
لان في الوجه الاول قصدوا مسيرة ثلثة ايام وفي الوجه الثاني قصدوا مسيرة اقل من ثلثة ايام فان قيل هذا اعتبار وارض
الحرب يحتمل ان يجاوز من المدينة القريبة اول ارض الحرب قدر مسيرة يومين او ثلاثة ايام او زيادة على ذلك قلنا قصد الوالي ارض
الحرب معلوم اما قصده مجاوزة اهل الحرب ليس بمعلوم يجوز ان يجاوز فكنت من اهل المدينة البعيدة قصده مجاوزة اول دار الحرب
على احد الاعتبارين فكان قاصدا من مسيرة السفر من وجه فلا يثبت قصده مسيرة السفر بالشك فلو ان الوالي كان اخبرهم انه يريد
من دار الحرب واخبرهم لم يريدون من السفر وكان ذلك مسيرة يومين من المدينة القريبة خمسة عشر يوما فصاعدا فلو ان اهل المدينة
القريبة خرجوا من بلادهم وعسكروا خارجا منها ينتظرون خروج الوالي وقد قصدوا مسيرة ثلثة ايام فمن كان منهم لم يعزم على الرجعة
الى وطنه حتى يخرج الوالي فانه يقصر الصلاة وان كثر مقامه في موضع ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما في موضع يصلح للاقامة ومن عزم
منهم على الرجعة الى منزله قبل ان يمضي ليقضي حاجته فيه ساعة من نهار ثم يرجع الى عسكره فانه يتم الصلاة ما دام في العسكر

وفي منزله

وفي منزله حتى يخرج من المدينة راجعا الى العسكر لانه لو نوى رفض السفر قبل استحكامه كما لو نوى ان يصير مقيما فلو ان اهل المدينة
البعيدة حين خرجوا من مدينتهم قصروا الصلاة ومن المدينة القريبة قال لهم الوالي الخليفة كتب الي ان لا اغزو قبل ان تخرجوا من
مدينتكم فالصلاة التي قصروها الى ان انتهوا الى المدينة القريبة تامة ولذلك الذين قصروها بالمدينة القريبة تامة ما لم
يسمعوا هذا الخبر فاذا سمعوا هذا الخبر فعليهم ان يتموا الصلاة واختلف عبارة المشايخ في تخريج هذه المسئلة بعضهم قالوا
ان اهل المدينة البعيدة قد خرجوا من مدينتهم وهم ليسوا تحت ولاية والي المدينة القريبة فقد صاروا تحت ولايته وانها
تبعت نية الوالي وقد نوى الوالي ترك السفر فانتقض سفرهم ويتوقف حكمه على سماعهم الخبر فاذا سمعوا ظهر الانتقاض في حقهم فيتمون الصلاة
بعد سماع الخبر وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ان ما ذكر محمد في هذه المسئلة ان الصلاة التي قصروها اهل المدينة
البعيدة في الطريق وبعد ما انتهوا الى المدينة القريبة ما لم يسمعوا هذا الخبر صحيح فيما اذا كان اهل المدينة البعيدة متطوعين
في الغزو بانفسهم والى المدينة القريبة بين الغزو والسفر وتركه لانهم اذا كانوا متطوعين في الغزو ولم يكونوا تابعين للوالي
المدينة القريبة وقد نووا مسيرة السفر على الباب فصاروا مسافرين والمسافر يقصر الصلاة ما لم يعزم على ترك السفر فاذا عزموا
وما ذكر انهم اذا سمعوا هذا الخبر يتموا الصلاة فهذا الجواب لا يصح في حقهم الا اذا كان تاويله انهم عزموا على ترك السفر حين سمعوا هذا الخبر
لما ذكرنا ان العبرة لنياتهم متى كانوا متطوعين في الغزو لا لنية الوالي فاما اذا كانوا مجبورين على السفر فما ذكر من الجواب قبل سماع
الخبر ان الصلاة التي قصروها تامة لا يصح في حقهم لانهم اذا كانوا مجبورين على السفر كانوا تابعين للوالي والعبرة بحال الاصل لا حال التبع
ما دام لم يصير الاصل مسافرا كيف يصير التبع مسافرا وصار كالعبد والمراة اذا اراد السفر مع المولى والزوج ثم بدا للمولى والزوج وقد
العبد والزوجة فانه لا يعتبر بها صلاتهما لانهما تابعين والعبرة بحال الاصل كذا ههنا وما ذكر انهم اذا سمعوا الخبر يتمون الصلاة صحيح
في حقهم لان العبرة في حقهم بحال الوالي ولم يصر الوالي مسافرا او لو سمع هذا الخبر بعضهم ولم يسمع البعض فعلى من سمع ان يتم صلاته ومن
لم يسمع يقصر الصلاة لان ما ينبني على السماع لا يثبت حكمه في حق المخاطب قبل السماع قال ولو ان والي المدينة القريبة كتب الى
اهل المدينة البعيدة من اراد منكم الغزو فليوافني عند اول دار الحرب في موضع كذا وكذا من دار الاسلام ولم يخبرهم الى
[illegible] وذلك المكان مسيرة يومين من المدينة فخرج اهل المدينة البعيدة من مدينتهم الى المكان الذي امرهم الوالي بالموافاة فيه [illegible]
السفر والوالي لم يخبرهم اين يريد ويحتمل ان لا يتجاوز ذلك المكان بل يجعله ملحمة وثغرا لم يثبت قصدهم مسيرة السفر بالشك فلهذا
قال يتمون صلاة قال القاضي الامام زين الاسلام علي السغدي وهذه المسئلة نص رواية في مسئلة لا ذكر لها في المبسوط ان العبد
اذا كان ينقله المولى من بلدة ولا يعلم العبد ان المولى اين يريد ولا اخبر المولى بذلك انه يكون على نية نفسه لا على نية
مولاه حتى لو خرج المولى ونوى السفر على ظن ان مولاه على نية السفر وجعل يقصر الصلاة ولم يكن من نية المولى السفر فان صلاته جائزة
وكذا الزوج مع الزوجة وعلى قياس ما ذكر شيخ الاسلام قبل هذا في العبد والزوجة ينبغي ان لا يجوز صلاة العبد والمراة في هذه الصورة
لانهما تبعان والعبرة بحال الاصل وعلى ما ذكر شيخ الاسلام قبل هذا الاسير هذه المسئلة رواية في مسئلة العبد لان اهل المدينة
البعيدة في هذه الصورة متطوعين في الغزو ولان الوالي ما امرهم بذلك بل فوض اليهم حيث كتب من اراد منكم الغزو فاذا كانوا
متطوعين لا يكونوا تبعا للوالي فيكون العبرة بنيتهم بخلاف العبد والمراة في هذه الصورة لانهما تابعين والعبرة بحال الاصل وعلى
ما ذكر شيخ الاسلام قبل هذا لا يصير هذه المسئلة رواية في مسئلة العبد لان اهل المدينة البعيدة في هذه الصورة متطوعين
في الغزو واذا كانوا متطوعين لا يكونون تبعا للوالي فيكون العبرة بنيتهم بخلاف العبد والمراة لانهما تبع للمولى والزوج فكانت
العبرة بنية الزوج والمولى فان انتهوا الى ذلك المكان فاخبرهم الوالي انه يريد مسيرة شهر في دار الحرب فانهم يتمون الصلاة
في ذلك المكان ما لم يرتحلوا لانهم نزلوا مقيمين في هذا المكان ومن كان مقيما لا يصير مسافرا بمجرد النية ما لم يخرج فان قصروا من صلاتهم في
ذلك المكان اعادوها فان لم يعيدوها حتى مضى الوقت وهم في ذلك المكان بعد اعادوها اربعا وهذا ظاهر لانهم يقضون صلاة
فاتتهم في حالة الاقامة وهم مقيمون وقت الفضيلة وان ارتحلوا عن ذلك المكان قبل ان يعيدوها يريدون السفر ثم ارادوا
اعادتها وهم في وقت الصلاة بعد اعادوها ركعتين لان المؤداة وقعت فاسدة فكانهم لم يصلوها ولو لم يصلوها حتى
ارتحلوا عن مكانهم فارادوا ان يصلوها وهم في وقت الصلاة بعد صلوا ركعتين لان العبرة لاخر الوقت وهم مسافرون في
اخر الوقت وان ارادوا اعادتها بعد خروج الوقت اعادوها اربعا لانهم يقضون صلاة فائتة في حالة الاقامة قال ومن دخل
دار الحرب بامان فهو كانه في دار الاسلام ان نوى بموضع منها ان يقيم خمسة عشر يوما اتم الصلاة لان اهل الحرب لا يتعرضون له
متى دخل بامان فصار دار الحرب بعد الامان ودار الاسلام سواء ومن اسلم منهم في دار الحرب فلم ياسروه بل تركوه على ماله
ولم يعلموا باسلامه فهو في صلاته بمنزلة المسلم في دار الاسلام يتم صلاته اذا كان في منزله فان خرج من منزله قاصدا مسيرة سفر

قصر الصلاة **نوع اخر في بيان ما يصير المسافر مقيما بدون الاقامة** المسافر اذا خرج من مصره ثم بدا له ان يعود الى
مصره لحاجة وذلك قبل ان يسير مسيرة ثلثة ايام يصلي صلاة المقيمين في مكانه ذلك وفي انصرافه الى المصر لانه فسخ عزيمة السفر
بعزيمة الرجوع الى وطنه قبل استحكام السفر وتأكده فانفسخ من ساعته وبقيه وبقي المقصد اقل من ثلثة ايام فيصلي
صلاة المقيمين في انصرافه هذا وان كان قد سار مسيرة ثلاثة ايام ثم بدا له ان يعيد الى مصره يصلي صلاة المسافرين لان الحكم السفر
قد تناهى وتأكد باستكمال مدته فيبقى حكمه الى ان ينعدم بالاقامة وكذلك لو خرج من مصره مسافرا ثم احدث فانصرف الى
مصره ليتوضا وكان ذلك قبل ان يسير ثلثة ايام ثم علم ان معه ماء فانه يتوضا ويصلي صلاة المقيمين لانه فسخ عزيمة السفر قبل
استحكامه على ما مر وكذلك اذا دخل وطنه الاصلي او مصرا صار وطنا له بان كان اتخذ فيه اهلا صار مقيما وان لم ينو الاقامة لان نية
الاقامة انما يعتبر ليصير به مقيما في مصر غيره لا في مصر نفسه لان مكثه ومقامه في مصر غيره يتردد بين ان يكون لامكان السير وبين
ان يكون للمقام فيه فان كان لامكان المقام فيه فهو من الاقامة فاحتيج الى النية ليتعين المكث للاقامة فاما مكثه في مصره فتعين
للاقامة لان قبل السفر كان يمكث للاقامة لا لامكان السفر وعند هذا المقام يحتاج الى بيان الاوطان فنقول عبارة
عامة المشايخ في ذلك ان الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد الرجل والبلد الذي تاهل به ووطن حضر ويسمى وطن حادث وهو
البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكن وهو البلد الذي ينوي المسافر فيه الاقامة اقل من خمسة عشر يوما
ومن حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن الاصلي لانه مثله والشي ينتقض بما هو مثله حتى لو انتقل من البلد الذي تاهل به باهله وعياله
وتوطن بلدة اخرى باهله وعياله لا يبقى للبلدة المنتقل عنها وطنا له الا ترى ان مكة كانت وطنا اصليا لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم لما هاجر منها الى المدينة باهله وعياله وتوطن ثم انتقض وطنه بمكة حتى قال عام حجة الوداع اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا
قوم سفر ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد منهما دونه والشي لا ينتقض بما هو دونه ولذلك لا ينتقض
بانشاء السفر الا ترى ان رسول الله عليه السلام خرج من المدينة الى الغزوات مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية
الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخرى اهلا فكل واحد منهما وطن اصلي له روي انه كان لعثمان رضي الله عنه
اهل بمكة واهل بالمدينة وكان يتم الصلاة بهما جميعا ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه وينتقض بوطن
السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بالوطن السكنى لانه دونه ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل
شي بالوطن الاصلي وبوطن السفر وبوطن السكنى وبانشاء السفر وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن اصلي ووطن سفر
ولم يعتبروا وطن السكنى وطنا وهو الصحيح وهذا لان المكان انما يصير وطنا بالاقامة فيه ولم يثبت حكم الاقامة في وطن السكنى
بل حكم السفر فيه باق لما ذكرنا ان اقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما واذا لم يثبت حكم الاقامة لم يعتبر هو وطنا اصليا فلم يترتب
عليه حكم الانتقاض وبيان هذا الاصل من المسائل خراساني قدم بغداد وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما ومكي قدم كوفة
وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما ثم خرج كل واحد منهما من وطنه يريد قصر ابن هبيرة ليلتقي صاحبه بالقصر فانهما يصليان
اربعا في الطريق وبالقصر لانهما كانا مستوطنين احدهما ببغداد والاخر بالكوفة ولم يقصد مسيرة مدة السفر لان من بغداد الى
الكوفة مسيرة اربع ليالي والقصر هو المنتصف فكان كل واحد منهما قاصدا مسيرة ليلتين وبعد الالتقاء صار مسافرا فان عزما على الاقامة
بالقصر خمسة عشر يوما صار القصر وطن سفر لهما وانتقض وطن الكوفي بالكوفة ووطن الخراساني ببغداد بوطن مثله فان خرجا
بعد ذلك يريدان الكوفة صليا اربعا في الطريق وبالكوفة لانهما قصدا مسيرة ليلتين من وطنهما فلا يكونان مسافرين فان دخلا
الكوفة وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم خرجا من الكوفة يريدان بغداد ويمران بالقصر صلى كل واحد منهما اربعا الى القصر
وبالقصر ومن القصر الى بغداد لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من الوطن الاصلي ووطن السفر وانشاء السفر
انما وجد وطن السكنى ووطن السكنى لا ينقض وطن السفر فبقي القصر وطن سفر لهما فهما رجلان خرجا من الكوفة يريدان
بغداد والقصر وطنهما فما لم يجاوزا القصر لا يصيران مسافرين وبعد المجاوزة لم يوجد المقصد مسيرة سفر فلهذا يصليان
اربعا وعبارة المحققين في هذه المسئلة ان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من الوطن الاصلي وهو وطن السفر وانشاء
السفر فبقي القصر وطنا لهما والتقريب ما مر وما لم ينويا المرور على القصر يصيران كما خرجا من الكوفة لانهما نويا مسيرة سفر
وقد خرجا مسافرين بعدم ما يمنع تحقق السفر فلو كانا حين قدما القصر في الابتداء عزما على الاقامة بالقصر اقل من خمسة عشر يوما
ثم ذهبا الى الكوفة ليقيما بها يصليان اربعا الى الكوفة فلو خرجا من الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين
لان القصر صار وطن السكنى لهما وقد انتقض ذلك بوطن سكنى مثله بالكوفة فهما رجلان خرجا من الكوفة ويريدان بغداد
وليس فيما بين ذلك وطن ومن الكوفة الى بغداد مسيرة مدة السفر فصارا مسافرين حين خرجا فلهذا يصليان ركعتين

وعبارة

وعبارة المحققين في هذه المسئلة انهما لما خرجا من الكوفة يريدان بغداد فقد قصدا السفر وليس في خلال ذلك بانشاء السفر لانه حين
نوى من الكوفة ان يقدم بغداد فقد نوى السفر الى بغداد فقد انتقض وطنه الذي كان ببغداد ولو كان كل واحد منهما في الابتدا
حين خرج من وطنه لم ينو القصر انما نوى وطن صاحبه ليلتقي صاحبه الخراساني نوى الكوفة والمكي نوى بغداد فالتقيا بالقصر
يصليان ركعتين لان كل واحد منهما قصد مسيرة السفر فلو ذهبا الى الكوفة يصليان في الطريق ركعتين وكذلك بالكوفة اما الخراساني
فلانه ماض على سفره واما المكي فلان الكوفة كان وطنا له وانتقض ذلك بانشاء السفر بعد ما سافر بسفره الاصلي فلو رجعا من
الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين في الطريق وببغداد واما المكي فلانه ماض على سفره واما الخراساني فلان بغداد كان وطن
سفر له وقد انتقض ذلك بانشاء السفر بعد ما سافر بسفره الاصلي لم تقدم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلي بالاجماع وعلى شرط
الثبوت وطن السفر لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسئلة في الاصل وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله في جامعه ان عن محمد
رحمه الله فيه روايتان في رواية يشترط وفي رواية لا يشترط مثاله بخاري خرج من بخارى الى سمرقند ونوى الاقامة
بها خمسة عشر يوما ثم خرج من سمرقند يريد [illegible] فلما دخل [illegible] بدا له ان يرجع الى بخارى فعلى الرواية التي يشترط
تقدم السفر لثبوت وطن السفر يصلي ركعتين في الطريق الى بخارى اذ ليس من بخارى الى سمرقند مسيرة سفر فلم يصر سمرقند
وطنا له فهذا رجل خرج من قوس يريد بخارى وليس له فيما بين ذلك وطن ومن قوس الى بخارى مسيرة السفر على الاصح الاول
فيصلي ركعتين لهذا وعلى الرواية التي لا يشترط تقدم السفر يصلي اربعا في الطريق لان سمرقند صار وطنا له ولم يوجد ما ينقضه فما لم
يجاوز سمرقند لا يصير مسافرا ومن سمرقند الى بخارى اقل من مدة السفر فلهذا يصلي اربعا والله اعلم واذا دخل المسافر في صلاة المقيم
يلزمه الاتمام سواء كان في اولها او اخرها لانه بالاقتدا صار تبعا للامام واخذ صلاته حكم صلاة الامام باعتبار التبعية فان
افسد الامام على نفسه كان على المسافر ان يصلي ركعتين وقال الشافعي رحمه الله يصلي اربعا لان فرضه انقلب اربعا بالاقتدا
فلا يتغير بعد ذلك ولنا ان فرض المسافر ركعتان على ما مر وانما لزمه الاربع بحكم التبعية فاذا انقطع ظهر حكم الاصل
ولو اقتدى المسافر بمسافر فاحدث الامام فاستخلف مقيما لم يلزم المسافر الاتمام لان الثاني انما نصب اماما خلفا
عن الاول فلزم المسافر المقتدين من المتابعة بقدر ما التزم مع الاول ويكون نوع الامامة اتم هو والقوم جميعا والفرق بينهما
ان المقتدي بالاقتدا التزم متابعة الامام فصار تبعا له وقد تغير فرض الاصل في المسئلة الثانية فيتغير فرض المقتدي
ضرورة اما في المستعملة فلم يتغير فرض الامام الاول والثاني صار اماما بحكم الخلافة عن الاول لا اصلا بنفسه فيعتبر في حق
المقتدي فرض الامام الاول لا فرض الثاني الذي هو خلف عن الاول ومما يتصل بهذا الفصل قال محمد رحمه الله في الجامع مقيم صلى ركعة
من العصر فغربت الشمس فجا مسافر فاقتدى به في هذه الحالة صح اقتداؤه وصار داخلا في صلاته والجملة في ذلك ان اقتدا
المقيم بالمسافر جائز في الوقت وخارج الوقت اذ لا تغير الفرضان واقتدا المسافر بالمقيم يجوز في الوقت ولا يجوز خارج الوقت
اما اقتدا المقيم بالمسافر جائز في الوقت وخارج الوقت لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بعرفات
باهلها وصلى ركعتين ركعتين فلما فرغ من صلاته قال يا اهل مكة اتموا صلاتكم فانا قوم سفر والمعنى فيه انه ليس في اقتدا
المقيم بالمسافر الا اقتدا المتنفل بالمفترض في حق القعدة في ذوات الاربع فان القعدة على راس الركعتين نفل في حق
المقيم فرض في حق المسافر الا ان اقتدا المتنفل بالمفترض جائز في جميع افعال الصلاة فلان يجوز في فعل واحد كان اولى
ويستوي في هذا المعنى الوقت وخارج الوقت سواء واما اقتدا المسافر بالمقيم يقتضي تغير الفرض في حق المسافر اما شرطنا لصحة
الاقتدا لان الاقتدا بالامام في بعض صلاته لا يجوز اولى بصيرورته مقيما في حق هذه الصلاة لكونه تبعا للامام داخلا في ولايته
واقامة الاصل يوجب اقامة التبع واذا ثبت اقتدا المسافر بالمقيم يقتضي تغير الفرض في حق المسافر بعد هذا اختلف
عبارات المشايخ رحمهم الله تعالى بعضهم قالوا انما يصح الاقتدا في موضع كان الفرض قابلا للتغير وفي الوقت الفرض قابلا
للتغير لحقيقة تغير بنية الاقامة فيتغير ايضا بالاقتدا واذا كان فرض المسافر يتغير بالاقتدا بالمقيم في الوقت يمكن القول بصحة
اقتدائه بالمقيم فيصح الاقتدا اما بعد خروج الوقت الفرض غير قابل للتغير ولهذا لا يتغير بنية الاقامة مع انها ابلغ في التغير
بالاقتدا كان اولى واذا كان فرض المسافر لا يتغير بالاقتدا بالمقيم خارج الوقت لا يمكن القول بصحة اقتدائه بالمقيم لانه لو ذهب
الى اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان كان الاقتدا في الشفع الاول كما هو موضوع المسئلة في الكتاب وفي حق القراءة
ان كان الاقتدا في الشفع الثاني لان القراءة في الشفع الثاني في حق المقيم وقد ذكرنا ان اقتدا المفترض بالمتنفل لا يجوز وبعضهم
قالوا بان سبب وجوب الصلاة جزء قايم من الوقت لا ما مضى من الاجزاء على ما عرف في موضعه فاذا وجد المغير وهو الاقتدا
بالمقيم في الوقت عمل عمله في السبب وجعل الجزء القايم من الوقت سببا لوجوب الاربع بعد ما كان سببا لوجوب

ركعتين واذا اعلم ان السبب عمل في الحكم لكون الحكم تابعا للسبب فيصير فرضه اربعا فيمكن القول بصحة الاقتدا فاما اذا خرج
الوقت المغير لم يعمل في السبب فلا يعمل في الحكم فبقي فرضه ركعتين فلا يمكن القول بصحة الاقتدا لانه يودي الى اقتدا المفترض بالمتنفل
في حق القعدة او في حق القراة على نحو ما بينا فان قيل ما ذكرتم من المعنى يشكل بما لو شرع المقيم القراة في الشفع الاول فاقتدى به في
الشفع الثاني وكان ذلك خارج الوقت فانه لا يصح اقتداوه وهذا اقتدا المفترض بالمفترض في حق القراة لان القراة
عليهما في هذه الحالة قلنا ليس هذا اقتدا المفترض بالمفترض في حق القراة لان الشفع الاول تعين محلا للقراة على
والقراة في الشفع الثاني قضا يلحق بمحلها وصار كانها وجدت في الشفع الاول فكان هذا العبد المفترض بالمتنفل
في حق القراة ايضا ولو اقتدى المقيم بالمسافر وسلم المسافر يقوم المقيم ويتم صلاته كما يفعل اهل مكة وهل يقرا المقيم في
ما بين الركعتين فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يقروا واليه مال الكرخي لانه لاحق ادرك اول الصلاة
وقد تحرر فرض القراة ومنهم من قال يقرا لان فيما بين الركعتين منفرد ولهذا يلزمه سجود السهو لو سها فيه فاشبه
المسبوق والمسبوق يقرا ولو ترك المسافر القراة في الركعتين ثم نوى الاقامة في هذه الصلاة يصح صلاته ويقرا في الاخرين
استحسانا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف وعند محمد رحمهما الله تعالى فسدت صلاته لان الظهر في حق
المسافر لا يحتمل في حق المقيم والمقيم لو ترك القراة في الفجر يفسد صلاته فكذلك ههنا وهما يقولان فرض الظهر يحتمل
التغير في حق المسافر بنية الاقامة فاذا نوى الاقامة صار فرضه اربعا وفي ذات الاربع لا يفترض القراة في الكل بل في
ركعتين فمتى اتى بالقراة في الاخريين فقد ادى ما عليه **نوع اخر من هذا الفصل من المتفرقات** واذا سافر في
الاول الوقت او اخره قصر واذا بقي منه مقدار التحريمة وهذا مذهبنا لان الوجوب يتعلق باخر الوقت عندنا لان
اول الوقت مخير بين الادا والتاخير وانه ينفي الوجوب ولهذا لو مات في اول الوقت لقي الله تعالى ولا شي عليه فدل
ان الوجوب يتعلق باخر الوقت فاذا كان هو مسافرا في اخر الوقت كان عليه صلاة المسافر وعلى هذا الاصل مسايل
احدها هذه المسلة والثانية اذا اسلم الكافر وقد بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة فانه يلزمه الصلاة عندنا
والثالثة اذا بلغ في اخر الوقت والرابعة الحايض اذا طهرت في اخر الوقت والخامسة الطاهرة اذا حاضت في اخر
الوقت واذا كان مسافرا في اول الوقت وصلى صلاة السفر ثم اقام في الوقت لا يتغير فرضه وان لم يصل حتى اقام في اخر
الوقت ينقلب فرضه اربعا وان لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع بعض الصلاة واذا اسلم الكافر في سفره وبينه وبين المقصد اقل
ثلثة ايام او ادرك الصبي في سفره وبينه وبين المقصد اقل من ثلثة ايام فقد اختلف المشايخ بعضهم قالوا الذي اسلم
يصلي ركعتين والذي بلغ يصلي اربعا وقال بعضهم يصليان ركعتين وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر انهما يصليان اربعا
لانهما لم يكونا مخاطبين فلا يعتبران واما الحايض اذا طهرت في بعض الطريق تقصر الصلاة لانها كانت مخاطبة وفي الخلاصة سيل عن
صبي خرج من نور بخارى يريد بخارا فلما بلغ فارسنه بلغ قال يصلي ركعتين الى بخارى وكذلك الكافر اذا اسلم فاما الحايض
اذا طهرت من حيضها تصلي اربعا الى بخارى مسافر صلى الظهر ركعتين وسها وسلم ثم نوى الاقامة قال صلاته تامة وليس
عليه سجود السهو وبنيته هذه تقطع الصلاة الا ترى انه لو قهقه في هذه الحالة لم يكن عليه وضو ولو كان في الصلاة لكان عليه
الوضو ذكر المسلة في رواية ابي حفص مطلقا من غير ذكر خلاف وذكر في رواية ابي سليمان خلافا فقال لا يصح نيته عند ابي حنيفة
وابي يوسف ويكون فرضه ركعتين كما كان في الابتدا وعند محمد يصح نيته ويصير فرضه اربعا وهذا على اصل محمد رحمه الله مستقيم
فان سلام من عليه السهو لا يخرجه من الصلاة عند محمد واذا لم يخرجه من الصلاة عند محمد فاذا لم يخرجه من الصلاة بقي في حرمة الصلاة
فنية الاقامة صادفت حرمة الصلاة فيصح نيته ويتغير فرضه اربعا اما على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى
سلام من عليه السهو يخرجه من الصلاة موقوفا ان عاد الى سجود السهو يعود الى حرمة الصلاة والا فلا على ما ذكرنا فينبغي ان يكون
نيته معروفة ان عاد الى سجود السهو صحت نيته وان لم يعد لا يصح ومع هذا قال لا يصح نيته لان في اعتبار هذه
النية ابطالها وكل نية يكون في اعتبارها ابطالها تكون باطلة وبيان هذا وهو انا لو صححنا هذه النية انما صححنا بالعود
الى سجود السهو واذا عاد الى سجود السهو لا يقع معتدا بهما لانهما يقعان في وسط الصلاة فكيف يصح هذا النية يخرج لا يقع معتدا بها
لانها كما صحت لغت وان سجد لسهوه سجدة او سجدتين ثم نوى الاقامة فعليه ان يكمل اربع ركعات ويسجد في اخرها سجدتي السهو
بالاتفاق لانه لما سجد للسهو عاد الى حرمة الصلاة فصار كما لو حصلت النية قبل السلام ولو حصلت النية قبل السلام صحت
نيته وصار فرضه اربعا كذلك ههنا والدليل عليه انه لو قهقه كان عليه الوضو ولو اقتدى به رجل كان داخلا
في صلاته سافر امام قوما مسافرين ومقيمين وصلى بهم ركعة وسجدة وترك سجدة ثم احدث فقدم رجلا دخل معه في

الصلاة

الصلاة ساعتيذ وهو مسافر قال لا ينبغي لذلك الرجل ان يتقدم لان غيره اقدر على اتمام الصلاة امام وينبغي للامام
ان يقدم من ادرك اول الصلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعمل غيره علا وفيهم من هو اولى منه فقد
خان الله ورسوله وخان جميع المومنين فان تقدم هذا المسافر جاز لانه شريك الامام كما ذكرنا وينبغي لهذا الرجل ان يسجد
السجدة التي تركها خليفه الاول قايم مقامه ولو كان الاول قايما ياتي بهذه السجدة يشتغل بباقي الصلاة فلذلك الخليفة فلو
لم يات بهذه السجدة ولكن قام وصلى بهم ركعة وسجدة وترك سجدة ثم احدث فقدم رجلا جا ساعتيذ فانه لا ينبغي له
ان يتقدم ولا الامام الثاني ان يقدم لما ذكرنا وان تقدم جاز لما ذكرنا ويبدا بالسجدة التي تركها الامام الاول ثم بالسجدة
التي تركها الامام الثاني لان الثالث قايم مقام الثاني والثاني ياتي بالاول فكذلك الثالث وان لم يسجد حتى ذهب الامام
الاول والثاني ويتوضا ورجعا قال يسجد الثالث السجدة الاولى لانه خليفة الامامين ويسجد معه الامام الاول والقوم لانهم قد
ادركوا تلك الركعة واما بقي عليهم منها تلك السجدة ولا يسجدها الامام الثاني في ظاهر الرواية وفي نوادر ابي سليمان قال يسجدها معهم
وجه رواية ابي سليمان ان الامام الثاني كالمقتدي بالثالث فيتابعه فيها ياتي به وان لم يكن محسوبا من صلاته كمن ادرك
الامام في السجود ووجه ظاهر الرواية ان الامام الثاني مسبوق في تلك الركعة فعليه اعادتها فلا يبدا بالسجدة منها
لان تلك السجدة غير معتد بها ثم يسجد السجدة الاخرى ويسجد معه الامام الثاني والقوم لانهم صلوا هذه الركعة واما بقي
عليهم سجدة ولا يسجد الامام الاول هذه السجدة الا ان يكون صلى تلك الركعة وانتهى الى هذه السجدة فحينيذ يسجد لانه
لاحق فيبدا بالاول فالاول ولهذا قلنا يصلي الامام الركعة الثانية بغير قراة ثم يتشهد الامام الثالث ويتاخر
ويقدم رجلا قد ادرك اول الصلاة من المسافرين فيسلم بهم لانه عاجز عن السلام بنفسه فيستعين بمن يقدر عليه ثم يسجد سجدتي السهو
ويسجدون معه ولا اشكال فيه لانه لو وقع فيها سهو كان محروما فكيف اذا تكرر السهو ولا يسجد الامام الاول للسهو لانه مدرك
لاول الصلاة والمدرك ياتي بسجدتي السهو بعد فراغه من الصلاة ثم يقوم الامام الثاني فيقضي الركعة التي سبق بها بقراة ثم يقوم
الامام الثالث ويصلي الركعتين سبق بهما ويقرا فيهما بفاتحة الكتاب وسورة ثم يقوم الامام فيقضي الركعة الثانية بغير قراة
لانه لاحق لاول الصلاة ويكمل المقيمون صلاتهم وحدانا بغير قراة مسافر ام مسافرين فصلى بهم ركعة ثم نوى الاقامة قال السلام
ان يكمل بهم الصلاة لان نيته استندت الى اول الصلاة وهم قد التزموا متابعته فعليهم ما على الامام من اتمام الصلاة فان احدث
الامام بعد نية الاقامة فقدم رجلا فانه يتم بهم الصلاة اربع ركعات لان الثاني مقام الاول ولو كان قايما يصلي اربع ركعات
فكذلك الثاني وصار هذا كمسافر اقتدى بالمقيم في الوقت فانه يصير صلاته اربع ركعات فكذلك ههنا فان كان الامام الاول
لم ينو الاقامة ولكن الامام الثاني نوى الاقامة لا يتغير بهم لانهم ما التزموا متابعته وانما لزمهم ذلك لضرورة اصلاح صلاتهم نفيما
سوى ذلك فليس عليهم متابعته ابن سماعة عن محمد في الرقيات مسافر صلى بقوم مسافرين ومقيمين ركعتين فلما قعد قدر التشهد
قام بعض المسافرين وانصرف الى منزله وقام بعض المقيمين واكمل صلاته وانصرف وقد كان بعض المسافرين مسبوقا بركعة
قام وقضاها وفرغ منها وانصرف وكان كل ذلك قبل سلام الامام ثم ان الامام نوى الاقامة فصلاتهم تامة فان كان بعض
المقيمين قام ليتم صلاته حين نوى الامام الاقامة قال ان كان سجد لركعته مضى في صلاته ولم يتابع الامام وان رجع الى الصلاة
الامام فسدت صلاته لانه لما قيد ركعته بالسجدة فقد استحكم انفراده لان الركعة الثانية لا تقبل الارتفاع والاقتدا في
موضع الانفراد يوجب الفساد وان لم يقيد ركعته بالسجدة عاد الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت صلاته لان
انفراده لم يستحكم فصار وجوده وعدمه بمنزلة ولو لم يقم الامام صلاته حتى نوى الامام الاقامة لزمه متابعته كذا ههنا
ابن سماعة عن محمد مسافر تشهد بعدما صلى ركعتين من الظهر ثم قام يريد ان يصلي ركعتين تمام اربع ركعات ونوى بهما
التطوع فقرا وركع ثم بدا له الاقامة قال ينبغي ان يجلس فيعود الى الحالة التي كان عليها قبل ان يقوم للتطوع لان
التحريمة الاولى باقية وقد انعقدت قابلة للتغيير لوجود المغير وقد وجد المغير ههنا فتغيرت فيعود الى الحالة التي كان
عليها قبل ان يقوم للتطوع ليودي على الوجه الذي لزمه في الابتدا ثم يقوم فان شا قرا وان شا لم يقرا لانه قرا في الاولين
ثم يركع لانه لما عاد الى القعود ارتفض ركوعه لانه ما دون الركعة قابل للرفض ذكر الحاكم رجل صلى بقوم الظهر ركعتين
في مدينة ولا يدرون اسافر هو ام مقيم فصلوتهم فاسدة فان سالوه فاخبرهم انه مسافر فصلاتهم تامة ابن سماعة
عن محمد رحمه الله تعالى مسافر صلى بمسافر الظهر ركعتين وسلم الامام وعليه سجود السهو فنوى الذي خلفه الاقامة
قال ان سجد الامام للسهو فسد هذه الصلاة وان لم يسجد للسهو لم يكن على هذا ان يتم الصلاة قال الحاكم ابو الفضل
رحمه الله تعالى هذا الجواب غير موافق للسهو عن محمد في نظاير المسافر اذا احدث واستخلف مقيما كان خلفه وجب

نية اللاحق وهو في قضا ما عليه وقد فرغ الامام من صلاته ساقطة على ظاهر الرواية لا يلزم الامام ان يصلي ركعتين وروي عن
ابي يوسف انه قال انه يتمها اربعا وهو قول زفر رحمه الله عليه وهكذا روي ابن سماعة في نوادره عن محمد ووجهه ان هذا الرجل
لا يخلو اما ان يكون ملحقا بالمسبوق او بالمدرك فان كان ملحقا بالمسبوق يصلي اربعا فكذلك ههنا وجه ظاهر الرواية
في ذلك ان اللاحق في حق المقتدي فيكون تبعا للامام والامام لو نوى الاقامة بعد الفراغ من الصلاة في هذه الحالة لم يتغير فرضه
وان نوى اللاحق الاقامة قبل فراغ الامام تغير فرضه لان الامام لو نوى الاقامة في هذه الحالة تغير فرضه فان تكلم اللاحق بعد
ما نوى الاقامة تغير فرضه لانه خرج من حكم المتابعة وصار اصلا ونية الاقامة في الوقت ممن هو اهل يكون مغيرا للفرض
قال في الكتاب ولذلك اللاحق المصر يريد به هذا انه كان يصلي بعدما المصر خلف الامام والمصر امامه فدخل المصر ليتوضا للعشا
ثم بدا له الاقامة فيها يصلي ركعتين لان دخول المصر كالنية خارج المصر وقد ذكرنا انه بنية الاقامة لا يصير مقيما فدخوله المصر
لذلك قال ونية المسبوق في قضا ما عليه الاقامة يلزمه الاتمام لان المسبوق يصلي صلاة نفسه بدليل انه يجب عليه
القراة وسجود السهو اذا سهى فيما قال ولذلك دخوله المصر لانه بمنزلة النية فاللاحق احد الرجلين اما ان يكون نايما خلف
الامام فاستيقظ بعد فراغ الامام من الصلاة او يحدث خلف الامام فذهب ليتوضا ثم جا وقد فرغ الامام من الصلاة قال
ونية المقيم الاقامة في صلاة افتتحها في الوقت ثم ذهب وقتها ساقطة وذلك دخوله المصر لان بخروج الوقت صار صلاة
المقيم دينا في ذمته فلا تتغير بالاقامة كالمقيم اذا سافر بعد خروج الوقت لا يتغير ما يصلي قال شمس الايمة رحمه الله تعالى
ههنا مسيلة اخرى لا ذكر لها في المبسوط وهو ما اذا كان مسبوقا بركعة فلما قام للقضا نوى الاقامة صحت
نية الاقامة سوا نوى الاقامة في الركعة التي سبق بها او في الركعة الاخرى التي قام فيها لان عليه ان يبدا بما نام فيها اولا
فاذا وجدت النية فيها يدوم الى اخر الصلاة فكانه نوى فيما سبق به ثانيا وان اخر النية الى ان قام الى قضا ما سبق فهنا
مسبوق نوى الاقامة فيما يقضي فيصح نيته مسافر صلى ركعة من صلاة مسافر واقتدى به ثم احدث الامام واستخلف هذا الرجل وخرج الامام
الاول ليتوضا ونوى الاقامة والامام الثاني نويا الاقامة ايضا ثم عاد الامام الاول الى الصلاة فاذا فعل الامام الاول في الثانية
قالوا يقتدي الامام الاول بالثاني في الركعة الثانية فاذا قعد الامام الثاني قدر التشهد يقوم ويستخلف رجلا ادركنا اول
الصلاة ليسلم بالقوم ثم يقوم الامام الثاني ويصلي ثلاث ركعات والامام الاول ركعتين لان نية الامام الثاني لم يعمل
في حق القوم فاذا صلى ركعة خرج من الامامة مسافر صلى الظهر ركعتين وقام الى الثالثة ناسيا بعدما قعد قدر التشهد ثم
تذكر ذلك في قيام الثالثة او في ركوعها فانه يعود ويقعد وان تذكر بعد ما قيد الثالثة بالسجدة يتم صلاته اربعا
وكانت الثالثة والرابعة له سنة الظهر وان لم يكن قعد على الركعتين ان تذكر في قيام الثالثة عاد وان لم يعد حتى قيدها
بالسجدة فسدت صلاته ولو كان هذا المسافر ترك القراة في الركعتين الاوليين او في احديهما ثم قام الى الثالثة وقرا قالوا
في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله اذا نوى الاقامة في الثالثة تجوز صلاته ولو قرا في الثالثة وركع
ثم نوى الاقامة في الركوع قالوا تجوز ايضا مسافر ام قوما في اخر وقت العصر فلما صلى ركعة غربت الشمس ثم جا رجل الذي
اقتدى به فتذكر الخليفة انه لم يصل الظهر فسدت صلاته لان الوقت ليس يضيق عند شروعه ولو تذكر هذه
الفاتية بعد الغروب قبل الشروع لا يصح شروعه فان تذكر في خلال الصلاة تفسد صلاتها وان تذكر الامام الاول انه لم يصل
الظهر لم تفسد صلاته سبقه الحدث او لم يسبقه لان الوقت كان ضيقا عند شروعه ولو تذكر الفاتية في ذلك الوقت لم يمنعه
من الشروع فكذا اذا تذكر في خلال الصلاة مسافر صلى شهرا لجميع الصلوات قال ابو حنيفة رحمه الله يعيد ثلثين مغرب
ويعيد صلاة العشا والفجر والظهر والعصر بعد المغرب الاولى مسافر صلى الظهر ركعتين وقام الى الثالثة ناسيا او متعمدا فجا
مسافر واقتدى به في تلك الحالة فصلاة الداخل موقوفة ان عاد الامام الى القعود وتم فصلاة الداخل ركعتان الامام وان لم يعد
ونوى الاقامة في الثالثة تغير فرضه وفرض الداخل اربعا لانه نوى الاقامة في حرمة الصلاة فصحت نيته وتغير فرضه اربعا وكذلك
فرض الداخل يتغير اربعا لان اقتداه به قد صح لانه كان في حرمة الصلاة حين اقتدى به فصح اقتداوه به وتغير فرضه اربعا ايضا
بحكم المتابعة فتابعه الداخل في الركعتين ثم يقضي ما فاته وذلك ركعتان واذا خرج الامير مع جيشه لطلب العدو
ولا يعلم الى اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك في المكث في تلك المواضع واما في الرجوع
فان كان الى مدة سير السفر يقصر الصلاة وما لا فلا **نوع اخر في بيان احكام السفر والاقامة** مقيم صلى الظهر اربعا ثم سافر
في الوقت وقصر العصر وهو مسافر ثم تذكر في وقت العصر شيا فسية في مصر فعاد اليه ثم علم انه صلى الظهر والعصر
بغير طهارة توضا وصلى الظهر ركعتين والعصر اربعا لانه ظهر ان الاداء ما صح وقد خرج وقت الظهر وهو مسافر فصار الظهر في

على المقيم القعود على راس الركعتين حتى لو تركها تفسد صلاته قال في الاصل مسافر صلى بمسافر فاحدث الامام وخرج عن
المسجد ونوى هذا الثاني ان يصلي لنفسه زيادة كلام لا حاجة اليه لانه يصير امام نفسه وان لم ينو وقد بينا هذا فيما
تقدم ولو جا رجل واقتدى بالثاني جاز لان الثاني امام كالاول فان احدث الثاني يخرج من المسجد تحولت الامامة
الى الثالث لان الثالث مع الثاني كالثاني مع الاول فان احدث الثالث يخرج من المسجد قبل ان يرجع الاولان فصلاة الثالث
تامة لانه منفرد في حق نفسه وصلاة الاولين فاسدة لانه لم يبق لهما امام في المسجد فان لم يخرج هذا الثالث حتى الاولان
ثم خرج قبل ان يقتدي واحد منهما فصلاته تامة وصلاة الاولين فاسدة لان احدهما للامامة بعد فبقيا بلا امام هذا هو
جواب الاصل قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله تعالى واورد في بعض النوادر ان صلاة الثالث فاسدة ايضا لان عليه ان يقدم
احدهما قبل ان يخرج من المسجد فاذا لم يقدم حتى خرج من المسجد فقد ترك فرضا من فرايض الصلاة فيفسد صلاته قال رحمه الله
والصحيح هو الاول قال في الاصل ايضا مسافر صلى الظهر ركعتين بغير قراة ثم نوى الاقامة قال عليه ان يصلي ركعتين بقراة
والمسافر والمقيم فيه سوا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى صلاته فاسدة وهذا بنا على الاصل
الذي تقدم ذكره ان للصلاة جهة واحدة عند محمد فاذا فسدت بترك القراة يبقى اصل الصلاة فيصح نية الاقامة في هذه
الصلاة وعندهما للصلاة جهتان فيبطل الجهة الفرضية بترك القراة يبقى اصل الصلاة فيصح نية الاقامة قال محمد رحمه الله
تعالى في هذه المسيلة اظهر للمسافر لحق المقيم ثم الفجر في حق المقيم يفسد بترك القراة فيهما وفي احديهما على وجه لا يمكن اصلاحه
الا بالاستقبال فكذلك الظهر في حق المسافر لا تاثير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد تحتهما الا نية الاقامة في اخر
الصلاة كهي في اولها ولو كان مقيما في اول الصلاة لم تفسد صلاته بترك القراة في الاوليين فهذا مثله قال شمس الايمة الحلواني الحاكم
الشهيد زاد هنا حرفا فقال اجمعنا ان نية الاقامة يوثر في القعدة فيصيرها نفلا بعد ما كانت فرضا فان المسافر اذا صلى
الظهر ركعتين وقرا فيهما ثم نوى الاقامة في القعدة صحت نيته بلا خلاف وصارت قعدته نفلا بعد ما كانت فرضا
اذا صلى الظهر ركعتين وقرا فيهما ثم نوى الاقامة في القعدة صحت نيته بلا خلاف وصارت قعدته نفلا لانها فوت الختم
فرضا بالاجماع فلما جاز ان يجعل النية الموجودة في حالة القعدة كالموجود في حق القعدة حتى صيرها نفلا فكذلك في حق القراة فرق بين هذا
وبين الفجر في حق المقيم والفرق فساد الفجر كان بترك القراة بل بفوات محل فعلها الا ترى انه لو ترك القراة في الركعتين الاوليين من صلاة
الظهر او العصر او العشا لا يفسد صلاته لانه لم يفت محل القراة هذا الذي ذكرنا اذا وجدت النية في حالة القعدة فان وجدت بعد القيام
الى الثالثة او بعدما ركع فكذلك ان يصح نيته الاقامة ان كان لم يقرا في الاوليين يعيد القراة وان كان قرا في الاوليين يعيد القيام
والركوع لان ما ادى كان نفلا فلا ينوب عن الفرض فيلزمه الاعادة لهذا فان خر ساجدا ثم نوى الاقامة لم يعمل نيته وعليه ان
يستقبل الصلاة لانا لو عملنا نيته لالزمناه ركعتين اخريين ولا وجه الى ذلك لان ظهره تصير خمسا ولم يشرع خمسا او رد شمس الايمة
رحمه الله هذه الزيادة مسافر دخل في صلاة مقيم ثم ذهب الوقت لم تفسد صلاته لان الامام لزمه بالشروع مع الامام في الوقت
فالتحق بغيره من المقيمين بخلاف ما اذا اقتدى به بعد خروج الوقت فان الامام لا يلزمه بهذا الامر فان افسد الامام الصلاة على نفسه
كان على المسافر ان يصلي صلاة السفر لانه وجوب الاتمام عليه لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فان قيل هو كان مقيما في هذه الصلاة
عند خروج الوقت فذلك صار في حكم المسافر بعد خروج الوقت لا يتغير ذلك الفرض قلنا لم يكن مقيما في هذه الصلاة وانما يلزمه الاتمام
لمتابعة الامام الا ترى انه لو افسد الامام في الوقت فانه يصلي صلاة السفر فرق بين هذا وبينما اذا اقتدى المسافر بالامام والامام
في الظهر وهذا الرجل ينوي التطوع حتى لزمه اربع ركعات لو افسد الامام الصلاة على نفسه يجب على هذا الرجل قضا اربع
ركعات وفي مسيلتنا يلزمه قضا ركعتين والفرق ان التطوع يلزم كالنذر الا ان نذر المسافر ان يصلي الظهر اربع ركعات
لا يصح ونذر المسافر ان يصلي التطوع اربع ركعات لان النذر بالتطوع ملتزم وفي الفرض غير ملتزم ويخفف القراة في السفر في
الصلوات فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرا في الفجر في السفر قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد واطول
الصلاة قراة صلاة الفجر واما تسبيحات الركوع والسجود فيقولها ثلثا واكثر لا ينقص عن الثلث واذا مر الامام
بمدينة وهو مسافر فصلى بهم الجمعة اجزاوه واجزاوهم فقد اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة بمكة وهو كان مسافرا بها وكذلك
الامير يطوف على بلاد عمله وهو مسافر فهو والامام سوا الخليفة اذا سافر يصلي صلاة المسافرين لانه مسافر كغير الخليفة
كذا ذكر في النوازل وقيل اذا طاف الخليفة في ولايته لا يصير مسافرا ويجوز للمسافر الجمع بين الصلاتين بعذر السفر بان يوخر
الاولى ويعجل الثانية وتاخير المغرب مكروه فاذا افتتح في حال سفره صلاة فاتته في حالة الاقامة صلى اربعا وان قضى في حالة
الاقامة صلاة فاتته في حالة السفر صلى ركعتين لان القضا يحكي الفايت لانه اذا المال وجب من قبل فيعتبر حالة الفوات

بهن

ذمته صلاة السفر وخرج وقت العصر وهو مقيم صار العصر في ذمته صلاة الاقامة واذا كان مسافرا في اول الصلاة ثم نوى الاقامة
واذا كان مسافرا في اول الصلاة ثم نوى الاقامة فيها في موضع الاقامة وهو في اول الوقت اتم اربعا ولو كان خرج الوقت ثم نوى
الاقامة فيها شفعا ولو كان مقيما في اولها ونوى السفر في وسطها اتمها اربعا لان النية بدون الفعل لا تعتبر وان شرع
فيها وهو في السفينة في المصر فمرت وخرجت من العمران وهو نوى السفر صار مسافرا لكنه يتم التي شرع فيها اربعا لانه شرع
اربعا حين شرع فيها فلا يسقط عنها شي بنية السفر المسافر اذا ام قوما مسافرين ومقيمين فسبقه الحدث فاخذ
بيد رجل مقيم فاستخلفه صلى بهم تمام الصلاة الامام واذا انتهى الى موضع التسليم لم يسلم لان عليه بعض
الصلاة فيستخلف من يسلم بهولا المسافرين ويقوم ويتم ما عليه والمقيمون ايضا يتمون وحدانا ولا يقرؤن
على اصح الاقوال وقد مر هذا من قبل مسافر صلى بقوم مقيمين ومسافرين ركعة فسبقه الحدث فاخذ بيد رجل
ليتقدم فنوى الاقامة ثم قدمه صلى هذا الخليفة بهم اربعا لانه نوى الاقامة وهو امامهم لانه بالحدث لم يخرج
من ان يكون اماما لهم ولهذا ملك الاستخلاف ولو لم ينو المحدث الاقامة ولكنه قدم مقيما فالخليفة يقعد على راس
الركعتين ولو لم يقعد فسدت صلاته وصلاة القوم واذا اتم هذه القعدة يقدم من يسلم بهم ويقوم هو ويتم صلاة نفسه
ولو ان الخليفة لم يقعد في ثانية الامام فسدت صلاته وصلاة القوم كما لو نوى الامام الاول مسافر صلى بمسافرين ركعتين فلما
تشهد في الثالثة سلم وتكلم بعض من خلفه اربعا وصلاة من ذهب جائزة بركعتين ولو لم ينو شيئا الامام الاول
في حقهم لزوال الاقتدا بالكلام والسلام قبل نية الامام مسافر صلى ركعتين بغير قراءة فظن انه صلى ركعة فقام وقرا وركع
ثم نوى الاقامة صار فرضه اربعا عند ابي حنيفة رحمه الله ويعيد القيام ويتم القراءة والركوع ويكون الاول نفلا ولو
لا يرفضه حالة كونه مسافرا ركعتان فلو لم يعد حتى قيد الركعة بالسجود فسدت صلاته لانه تم انتقاله الى النفل فلا يمكنه اصلاح
الفرض ولو كان قرا في الاوليين وقعد وقام الى الثالثة وقرا وركع وسجد ثم نوى الاقامة لم يصر اربعا لانه خرج من الفرض وان كان
لم يقيدها بالسجود صار اربعا ويعيد القيام والركوع لوقوعهما نفلا وكذلك ليس عليه اعادة القراءة لانه قراءة عليه في الاخريين من الفرض
فان لم يعد بل مضى فسدت صلاته لترك القيام الفرض والركوع الفرض فان قام من الثانية الى الثالثة من غير قعود ثانيا
قبل نية الاقامة فعليه ان يعود الى القعود فان نوى الاقامة لم يعد لان فرضه صار اربعا وان نوى الاقامة وهو قاعد
تشهد قام ولا يعيد التشهد وان لم يكن تشهد يتشهد ثم يقوم **ومما يتصل بهذا الفصل** المقيم والمسافر اذا ام
احدهما صاحبه ثم شكا ان المسافر مقيم ام احدهما صاحبه فشكا فلم يدريا ايهما الامام من المقتدي فهذه المسئلة على ثلثة
اوجه الوجه الاول اذا شكا بعد ما صليا ركعة وانه على خمسة اقسام القسم الاول اذا شكا قبل الحدث وفي هذا القسم يفسد
صلاتهما لتعذر المضي بيانه وهو ان كل واحد منهما يحتمل انه كان اماما في الابتدا ويحتمل انه كان مقتديا ومن كان اماما لا يصلح
مقتديا ومن كان مقتديا لا يصلح اماما لان صلاة الامام مع صلاة المقتدي تغاير حكما الا ترى ان الامام يلزمه القراءة
واذا قرا اية السجدة يلزمه وماموم بخلاف التلاوة واذا فسدت صلاته لا تفسد صلاة الامام الا ترى ان الامام اذا كبر في
خلال الصلاة ينوي الاقتدا بغيره في تلك الصلاة يصير خارجا عن صلاته وكذا المقتدي اذا كبر ينوي الامامة يصير خارجا
عن صلاته بمنزلة من كان في صلاة الظهر كبر ينوي العصر فثبت انهما تغايرا حكما فاذا لم يدر من الامام ومن المقتدي لا يدري
كل واحد انه لا يتم صلاته على الامامة او على الاقتدا فيعجز كل واحد عن المضي على صلاته فتفسد صلاتهما لهذا بعض مشايخنا قالوا هذا
اذا اصابتهما اقرا وافترقا عن مكانهما اما اذا كانا في مكانهما يجعل صاحب اليمين مقتديا وصاحب اليسار اماما لانه بهذا جاءت به
السنة القسم الثاني اذا لم يشكا حتى احدث المقيم وخرج من المسجد ثم احدث المسافر وخرج ثم توضا اقبلا ثم شكا فصلاة المقيم فاسدة
وصلاة المسافر تامة اما صلاة المقيم فاسدة لانه ان كان مقتديا فاذا خرج المسافر عن المسجد بعده لم يبق له امام في المسجد وان
كان اماما فاذا خرج عن المسجد اولا تحولت الامامة الى المسافر وصار المقيم مقتديا به حتى لو عاد اتم الصلاة خلفه فاذا خرج المسافر
عن المسجد بعده لم يبق له امام في المسجد وخلو المسجد عن الامام يوجب فساد صلاة المقتدي فتيقنا بفساد صلاته على كل حال
وصلاة المسافر تامة لانه ان كان اماما بقي على امامته وان كان مقتديا فقد تحولت الامامة اليه حين خرج المقيم عن المسجد
فاذا خرج عن المسجد بعد ذلك لم يبق له موتم في المسجد وخلو المسجد عن الموتم لا يوجب فساد صلاة الامام ويكون على المسافر
ان يصلي في الركعة الثانية لاحتمال انه كان اماما وكان فرضه هذا ويتم صلاته اربعا لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا
القسم الثالث اذا لم يشكا حتى احدث المسافر وخرج عن المسجد ثم احدث المقيم وخرج ثم توضا اقبلا ثم شكا فصلاة المسافر فاسدة
وصلاة المقيم تامة وصار المسافر في هذه المسئلة نظير المقيم في المسئلة الاولى والمقيم في هذه المسئلة نظير المسافر في

المسئلة

المسئلة الاولى وعلى المقيم ان يقرا في الركعة الثانية ويقعد على راس الثانية حتى انه اذا لم يفعل احدهما فسدت صلاته لجواز
ان كان مقتديا بالمسافر حين احدث امامه وخرج من المسجد تحولت الامامة اليه وافترض عليه ما كان فرضا على امامه وكان فرضا
عليه القراءة في الثانية والقعدة فافترض عليه ذلك ثم يقوم ويصلي ركعتين اخريين تمام صلاته وهل يقرا فيه اختلاف المتاخرين
قيل يقرا لانه مقيما او منفرد او مسافر قد فرغ الامام قام المقيم يصلي الركعتين الاخريين وروى الكرخي عن محمد انه لا يقرا
حتى بعض المشايخ وعن ابي العباس انه يقرا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله والاحتياط ان يقرا القسم الرابع اذا
لم يشكا حتى احدثا وخرجا عن المسجد على التعاقب الا انه لا يدري من الذي خرج اولا ثم توضا اقبلا فشكا فصلاتهما فاسدة
لان الذي خرج اولا فسدت صلاته لما ذكرنا والذي خرج اخرا صحيحة وكل منهما يحتمل انه خرج اولا ويحتمل انه خرج اخرا فكانت
صلاة كل واحد منهما صحيحة من وجه فاسدة من وجه فكان الحكم للفساد احتياطا القسم الخامس اذا لم يشكا حتى احدثا معا
او على التعاقب الا انهما خرجا معا وباقي المسئلة بحاله فصلاتهما فاسدة ايضا لان الامام ههنا بقي على امامته لما ذكرنا
ان الامامة لا تتحول بمجرد الحدث وانما تتحول بالخروج وقد خرجا معا فبقي الامام على امامته والمقتدي على اقتدائه وصلاة الامام
تامة وصلاة المقتدي فاسدة وكل واحد يحتمل ان يكون مقتديا فكانت صلاة كل واحد منهما صحيحة من وجه فاسدة من وجه
فكان الحكم للفساد الوجه الثاني اذا شكا بعد ما صليا ركعتين وقعدا قدر التشهد وانه على خمسة اقسام ايضا القسم الاول
اذا شكا قبل الحدث وفي هذا القسم يقوم المقيم ويصلي ركعتين اخريين ويتبعه المسافر فيهما اما المقيم فيصلي ركعتين اخريين لانه
ان كان اماما فعليه اتمام صلاته وان كان مقتديا فكذلك واما المسافر فانه يتبعه فيهما لانه ان كان اماما فقد تم صلاته
والمتابعة في الركعتين الاخريين لا تضره وان كان مقتديا فقد صار فرضه بالاقتدا بالمقيم اربعا فيلزمه المتابعة في
الركعتين الاخريين فالمتابعة في الاخريين لازم من وجه دون وجه فاوجبنا احتياطا القسم الثاني اذا احدث المقيم وخرج من
المسجد ثم احدث المسافر وخرج من المسجد فتوضا واقبلا وشكا وفي هذا القسم صلاة المقيم فاسدة وصلاة المسافر تامة اما
صلاة المقيم فاسدة لانه ان كان مقتديا ان كان لا يفسد صلاته بخروجه وخروج امامه بعد ذلك لان صلاة امامه قد تمت
بالركعتين تفسد صلاته اذا كان اماما وخرج المسافر بعد خروجه لانه بخروجه اولا تحولت الامامة الى المسافر وصار
المقيم مقتديا به واذا خرج المسافر عن المسجد لم يبق للمقيم امام في المسجد وخلو المسجد عن الامام يوجب فساد صلاة الموتم
فصلاة المقيم تفسد من وجه وهو ان يكون اماما ولا يفسد من وجه وهو ان يكون مقتديا فحكمنا بالفساد وصلاة
المسافر تامة لانه ان كان اماما بقي على امامته وان كان مقتديا فقد تحولت الامامة اليه حين خرج المقيم عن المسجد فاذا
خرج عن المسجد بعد ذلك لم يبق له موتم في المسجد وخلو المسجد عن الموتم لا يوجب فساد صلاة الامام ولكن على المسافر
ان يصلي اربعا لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا القسم الثالث اذا احدث المسافر وخرج من المسجد ثم احدث
المقيم وخرج من المسجد فتوضا واقبلا وشكا وفي هذا القسم صلاة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه
اربعا فحين خرج المقيم عن المسجد لم يبق للمسافر امام في المسجد وهذا يوجب فساد صلاته وصلاة المقيم تامة لانه ان كان
اماما بقي على امامته وان كان مقتديا فقد صار اوان الانفراد وخروج المنفرد عن المسجد لا يوجب فساد صلاته القسم الرابع
اذا احدثا وخرجا عن المسجد على التعاقب الا انه لا يدري من الذي خرج اولا ثم توضا واقبلا وشكا وفي هذا القسم صلاة
المسافر والمقيم فاسدة لما مر في الوجه الاول القسم الخامس اذا احدثا معا او على التعاقب الا انهما خرجا معا ثم توضا
واقبلا وشكا وفي هذا القسم صلاة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا وانقلب فرضه اربعا فحين خرج
المقيم لم يبق له امام في المسجد وصلاة المقيم تامة لانه ان كان اماما بقي على امامته وان كان مقتديا فحين خرج
المسافر صلاته تمت او انه الانفراد وخروج المنفرد عن المسجد لا يوجب فساد صلاته الوجه الثالث اذا شكا بعد ما
صليا ثلث ركعات فالقياس ان يكون الجواب في هذا الوجه والجواب فيما تقدم سواء لمعنى الشك وفساد الحال في
حق كل واحد منهما وفي الاستحسان الامام هو المقيم فعليه ان يقوم فيصلي الركعة الرابعة ويقتدي المسافر حملا لامر المسلم
على الصلاح فان فعل كل مسلم محمول على الصلاح ما امكن ولو جعلنا الامام مقيما كان فيه حمل امرهما على الصلاح في الركعة الثالثة
ولو جعلنا المسافر اماما كان فيه حمل امرهما على ما لا يحل مشروعا من خلط النفل بالفرض والخروج عن الفرض والدخول في النفل
لا على وجه المسنون في حق المسافر ومن اقتدا المفترض بالمتنفل في حق المقيم فجعلنا المقيم اماما لهذا ونظير هذا من فرغ عن صلاته
وسلم ثم شك انه صلى ثلاثا او اربعا فليس عليه شي ويحمل فعله على الصلاح وهو الخروج عن الصلاة وكذا هنا ومعنى اخر اشار
اليه محمد رحمه الله في الكتاب فقال ان امور المسلمين محمولة على المتعارف والمعتاد فيما بين الناس

والمسافر المعتاد فيما بين الناس ان المقيم يقوم الى الثالثة والمسافر لا يقوم الى الثالثة الا اذا كان معتديا بالمقيم … عن
محمد رحمه الله فيمن احرم بشيئين ثم نسيهما فلم يدر احجتين او عمرتين ان يجعل قارنا بحجة وعمرة ولا يجعل قارنا بحجتين ولا بعمرتين
حملا لامره على الصلاح على المعنى الاول فان الجمع بين الحج والعمرة مندوب اليه شرعا والجمع بين الحجتين والعمرتين ممنوع عنه
فيجعل قارنا لامره على الصلاح وعلى المعنى الثاني يجعل قارنا بحجة وعمرة حملا لامره على المتعارف لان المتعارف فيما بين الناس
الجمع بحجة وعمرة لا الجمع بين الحجتين او العمرتين فكذا ههنا وكذلك مسافر ومقيم … احدهما ما سيه ولم يقعد في الثالثة
قدر التشهد ثم سلما وسجدا في السهو ثم شكا فلم يدريا ايهما الامام يجعل الامام هو المقيم حملا لامرهما على الصلاح وكذلك
لو كانا تركا القراءة في الاوليين او في احديهما فلما سلما وسجدا للسهو شكا فانه يجعل الامام هو المقيم لما بينا واذا ثبت
ان في مسئلتنا الامام هو المقيم سهل تخريج المسئلة الحدث فان احدث المقيم اولا وخرج من المسجد ثم احدث المسافر
بعد ذلك وخرج فصلاة المقيم فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد وان احدثا معا او متعاقبا لكن خرجا فصلاة المقيم تامة لانه
امام لم يتحول امامته الى غيره وصلاة المسافر فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد وان خرجا على التعاقب ولا يدرى ايهما خرج اولا
فصلاتهما جميعا فاسدة لما قلنا من قبل **الفصل الثالث والعشرون في الصلاة على الدابة** قال في الاصل ويصلي المسافر
التطوع على دابته ايماء حيث توجهت به لما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة انمار
يتطوع على دابته بالايماء وجهه الى المشرق وزاد في الحديث وكان اذا اراد الوتر او المكتوبة نزل وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على دابته تطوعا حيث توجهت به وتلا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وكان ينزل
للمكتوبة واختلفت الروايات عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في الوتر روي عنه انه عليه السلام كان يوتر على دابته
وروي عنه انه كان ينزل للوتر وقال شمس الائمة رحمه الله وقال الحاكم الجليل رحمه الله في اشاراته انه على تاويل ما روي انه كان
يوتر على دابته انه كان يفعل ذلك لعذر المطر والطين او كان ذلك قبل تاكد الوتر اما بعدما تاكد كان ينزل وجاء في حديث اخر
ان النبي عليه السلام كان يصلي التطوع على حمار متوجها الى خيبر ولان صلاة التطوع خير موضوع بدليل الحديث فلو لم يجز الاداء
على الدابة لفاته هذا الخير اذ لا يمكنه النزول في كل ساعة لانه يخاف على نفسه ودابته يجوز بهذا العذر وان لم يكن له في التطوع
على الدابة من المنفعة الا حفظ اللسان وحفظ النفس عن الوساوس والخواطر الفاسدة كان ذلك كافيا ثم يجعل السجود اخفض
من الركوع لانه عجز عن الركوع والسجود فصار كالمريض ويصلي الى اي الجهات جهة اجزاه لان الاثار وردت باسم الدابة واسم
الدابة يقع على الكل هكذا ذكر محمد رحمه الله وضع المسئلة في الاصل في المسافر وذكر الكرخي في كتابه ويجوز التطوع على الدابة
في الصحراء مسافرا كان او مقيما اينما توجهت وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يطلق ذلك للمسافر خاصة لان الجواز
بالايماء بخلاف القياس لاجل الضرورة والضرورة انما تتحقق في السفر دون الحضر والصحيح ان المسافر في ذلك سواء
بعد ان يكون خارج المصر حتى ان من خرج من مصره الى ضيعته جاز ان يصلي التطوع على الدابة وذكر في الاصل اذا خرج
من المصر فرسخين او ثلاثة فله ان يصلي على الدابة وهكذا ذكر الكرخي في كتابه ومن المشايخ من قدر بفرسخين فصاعدا فقال
اذا كان بينه وبين المصر فرسخان فله ان يصلي على الدابة وان كان اقل من ذلك لم يجز وبعضهم قالوا ان كان بينه وبين المصر
قدر ما يكون بين المصر وبين مصلى العيد جاز له ان يتطوع على الدابة وان كان اقل من ذلك لا يجوز قال شمس الائمة الحلواني والصحيح
من الجواب ان يصير فيه مخالطة البنيان ومفارقتها وما دام مخالطا بنيان لا يتطوع على الدابة وهو قياس قصر الصلاة للمسافر وعن
ابي حنيفة ان التطوع على الدابة جائز خارج المصر من غير فصل بينما اذا كان المكان الذي يخرج اليه قريبا او بعيدا وان كان …
قدر لم تفسد صلاته واشار في الكتاب الى معنى فقال والدابة اشد من ذلك يريد به ان الدواب ليس لهن طهارة
لانهن يتمكن في التراب والنجاسات فالظاهر انهن لا يخلون عن النجاسات ثم نجاسة الدابة لا يمنع الجواز فكذا نجاسة السرج والركابين
لانها اقل ومن اصحابنا من قال لم يرد محمد بقوله وان كان في السرج قذر ان يكون على سرجه نجاسة حقيقة وانما اراد به قذر الدابة التي
يمسح به الثوب اما اذا كان على سرجه نجاسة حقيقة نحو رجيع الادمي وما اشبه ذلك وكانت في موضع الجلوس او الركابين يمنع الجواز
وهو قول الفقيه محمد بن مقاتل الرازي والشيخ الامام الزاهد ابي حفص الكبير وبعضهم قالوا اذا كانت النجاسة في الركابين لا باس به
في موضع الجلوس يمنع الجواز والحاكم الشهيد يشير الى ان كل ذلك على السواء وشيء منها لا يمنع الجواز لان هذا امر مبني على الخفة
والرخصة وطهارة السرج والركابين نادر ولان شرط طهارتها ولانه قد سقط عنه القيام والسجود وذلك ركن وطهارة المكان
شرط والركن اقوى من الشرط فسقوط الركن يدل على سقوط الشرط من الطريق الاولى ولم يذكر في ظاهر الرواية التطوع على الدابة
في المصر قال الحاكم في الكتاب قال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلي النافلة على الدابة في المصر وقال ابو يوسف لا باس بذلك

قال … الحلواني قال في الكتاب لا يصلي النافلة على الدابة في المصر ولكن لم يذكر انه لو صلى هل يجوز وذكر الفقيه ابو جعفر
… روايات وقال اني لا اعرف مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة وذكر شمس الائمة السرخسي ذكر في الهارونيات ان
… حنيفة لا يجوز التطوع على الدابة في المصر وعند ابي يوسف لا باس به وعند محمد يجوز ويكره فعلى ما ذكره شمس الائمة السرخسي
… ابي يوسف وهو انا جوزنا الصلاة على الدابة بالايماء بالنص بخلاف القياس والنص ورد خارج المصر والمصر ليس في معنى خارج
… الخروج على الدابة في المصر لا يكون هو بعد عادة فيجب فيه الى اصل القياس وحكي ان ابا يوسف لما سمع هذا الجواب
… حنيفة رحمهما الله قال حدثني فلان وسماه عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام ركب الحمار في المدينة يعود سعد
ابن عبادة وكان يصلي وهو راكب فسكت ابو حنيفة رحمه الله ولم يرفع راسه قيل انما لم يرفع راسه رجوعا منه الى الحديث
وقيل انما لم يرفع لانه حديث من شواذ الاخبار واخبار الاحاد ومثل هذا لا يكون حجة فيما تعم به البلوى وابو يوسف رحمه الله
اخذ بهذا الحديث ومحمد وكذلك الا انه كره في المصر لان اللغط يكثر فيها فمع كثرة اللغط ربما يبتلى بالغلط في القراءة
فلهذا كرهه ثم يستوي الجواب عندنا بين ان يفتتح الصلاة مستقبل القبلة وبين ان يفتتحها مستدبر القبلة في حالة
يجوز به لان جواز التطوع على الدابة عرف بالاثار ولا فرق في الاثار بين الابتداء والانتهاء ومن الناس من قال انما يجوز
التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلاة ثم تركها حتى انحرف عن القبلة اما اذا افتتح الصلاة الى غير القبلة
لا يجزيه لانه لا ضرورة في حالة الابتداء انما الضرورة في حالة البقاء الا ان اصحابنا لم ياخذوا به لانه لا فصل في النص ولو اوقف على الدابة وهو يسير
ثم عن … وان تعذر الوقف جاز لان سير الدابة يضاف الى راكبها ويتحقق بسبب ذلك اختلاف المكان فلا يتحمل الا عند تعذر
الوقوف ولا يصلي المسافر المكتوبة على الدابة الا من ضرورة لان المكتوبة في اوقات محصورة لا يشق عليه النزول لادائها بخلاف التطوع
فانه ليس بشيء معلوم فلو الزمناه النزول لادائها تعذر عليه اداء ما انبسط من التطوعات او ينقطع سفره ولذلك ينزل للوتر عند
ابي حنيفة لانها واجبة عنده وعندهما له ان يوتر على الدابة لانه سنة عندهما واما في حالة الضرورة له ان يصلي المكتوبة والوتر على
الدابة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مع اصحابه فمطروا فامر مناديا ينادي صلوا على رواحلكم ومن الاعذار ان يخاف
لو نزل على الدابة على نفسه او على دابته لصا او سبعا او كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل
عنها لا يمكنه الركوب الا بعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب ولا يجد من يركبه ففي هذه الاحوال كلها يجوز المكتوبة على الدابة قال
الله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وعلى قياس ما ذكرنا في اول باب بيان الاعذار لو صلى المكتوبة في البادية على الراحلة والقافلة
تسير يجوز لانه يخاف على نفسه وثيابه لو نزل لان القافلة لا تنتظره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصلي ركعتي الفجر المكتوبة
قال نزل لها الا بعذر وذكر في بعض … ان ذلك يجوز ان يكون لبيان الاولوية يعني الاولى ان ينزل لركعتي الفجر ثم هذه مسئلة
لم يذكرها محمد رحمه الله في الاصل ولا اورده الحاكم الشهيد في المختصر وهو ما اذا افتتح التطوع على الدابة خارج المصر ثم
دخل المصر قبل ان يفرغ منها وذكر في غير رواية الاصول انه يتمها واختلف الناس في معنى هذا قال بعضهم يتمها على الدابة
ما لم يبلغ منزله واهله لانه التزمها راكبا فله ان يتمها راكبا وقال كثير من اصحابنا انه ينزل ويتمها نازلا لانا قد روينا عن ابي حنيفة
انه كان لا ياذن بالصلاة على الدابة في المصر وهذا لان النزول عمل يسير لا يحتاج فيه الى معالجة كثيرة فلهذا يتم باقية الصلاة
نازلا وروي عن محمد رحمه الله انه ينزل ويتمها نازلا لانا قد روينا عن ابي حنيفة انه كان ياذن بالصلاة على الدابة في المصر
وهذا لانه وروي عن محمد انه قال ان صلى ركعة راكبا ثم دخل المصر لم يمكنه اتمام الصلاة نازلا لان بناء الكامل على الناقص لا …
صلاته راكبا اخر صلاته بركوع وسجود وانه لم يصل ركعة راكبا نزل واتمها نازلا لانه لم يود شيئا راكبا فله ان يكملها نازلا بركوع
وسجود وقال شمس الائمة رحمه الله قال مشايخنا هذه الرواية على اصل محمد لا تستقيم لان تحريمة الصلاة وقعت بالايماء فلا
يجوز اكمالها بركوع وسجود على اصله لانه بناء القوي على الضعيف وهو لا يرى ذلك لان مذهبه فيمن افتتح الصلوة
قاعدا لمرض بركوع وسجود ثم برا من مرضه فقام واتمها قائما به فانه لا يجوز لانه بناء القوي على الضعيف فهذه الرواية خلاف
مذهبه فلا ادري من اين وقع هذا واذا افتتح التطوع على الارض ثم اراد ان يكملها راكبا لم يجز ولو افتتحها راكبا ثم نزل فاتمها
اجزاه لوجهين احدهما ان النزول عمل يسير والركوب عمل كثير لانه يحتاج الى استعمال اليدين عادة وفي النزول لا يحتاج الى ذلك
ولكن يجعل رجليه من جانب وينزل من غير ان يحتاج الى معالجة اليدين والثاني وهو انه افتتح الصلاة على الارض فلو اتمها راكبا
كان دون ما شرع فيها بركوع وسجود والايماء دون ذلك والراكب اذا نزل يؤديها اتم مما شرع فيها بالايماء ويؤديها بركوع وسجود
وعن زفر رحمه الله انه يبني فيهما جميعا لانه لما جاز له الافتتاح على الدابة بالايماء مع القدرة على النزول فالاتمام اولى وعن
ابي يوسف انه يستقبل فيهما اما اذا كان نازلا فركب فلما ذكرنا واما اذا كان راكبا فلانه بنى القوي على الضعيف وذلك

لا يجوز كالمريض الذي يصلي بالايماء ثم يقدر على الركوع والسجود في خلال الصلاة فانه لا يبني وانما لا يبني لما قلنا والفرق بينهما على ظاهر الرواية ليس له ان يفتتح الصلاة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فكذلك اذا قدر على ذلك في خلال الصلاة لا يبني اما
ههنا فله ان يفتتح الصلاة بالايماء على الدابة مع القدرة على الركوع والسجود بالنزول لا يمنعه من البناء ولذلك ان كان منه على
ان يصلي ركعتين فصلاهما راكبا من غير عذر لم يجز لان العذر ينصرف الى ما نذرا لوجود وانكلها الا ترى ان من نذر
ان يصلي ركعتين فصلاهما عند طلوع الشمس او عند غروبها او عند زوالها لا يجوز والمعنى ما ذكرنا كذلك ههنا والدليل عليه انه
اذا نذر ان يعتق رقبة فاعتق رقبة عمياء فانه لا يجوز لانه بالنذر التزم الصلاة مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل فان صلى
على الدابة بعذر جاز لان المكتوبة تؤدى على الدابة بعذر فالمنذورة اولى رجلان في محمل واحد فاقتدى احدهما بالآخر في التطوع
اجزاهما وان الاشكال اذا كانا في شق واحد لانه ليس بينهما حائل واما اذا كانا في شقين اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان كان احد
الشقين مربوطا بالآخر يجزيه لانه اذا كان مربوطا بالآخر صار في حكم الاتصال كشق واحد او كشقين ربطت احدهما
بالآخر فاقتدى بالجاح لذلك ههنا وان لم يكن مربوطا بالآخر لا يصح الاقتداء لان بينهما دابة تسير فكان بين الامام والمقتدي طريقا
وانه مانع جواز الاقتداء وقال بعضهم يجزيه كيف ما كان اذا كان على الدابة الواحدة كما لو كان على الارض والى هذا اشار محمد رحمه الله
في الكتاب فانه جمع في الكتاب بين مسئلتين مسئلة المحمل ومسئلة الدابتين وجوز في المحمل ولم يجوز في الدابتين لعلة الطريق وفرق
بينهما واسم المحمل يقع على الشقين وعلى شق واحد فلو كان المراد من المحمل الشق الواحد لما احتاج الى الفرق ولانهما اذا كانا في محمل
واحد ليس بين الامام والمقتدي ما يمنع صحة الاقتداء قال في الكتاب اكره ان يأتم اذا كان على غير سنا الامام اعتبارا بما لو كانا
على الارض وان كان كل واحد منهما على دابة لم يجز صلاة المؤتم لان بين الدابتين طائفا والطريق العظيم بين الامام والمقتدي يمنع
صحة الاقتداء وعن محمد رحمه الله قال استحسن ان يجوز اقتداؤهم بالامام اذا كانت دوابهم بالقرب من دابة الامام على وجه لا يكون
الفرجة بين الامام والقوم الا بقدر الصف قياسا على الصلاة على الارض قال شمس الائمة في شرحه رحمه الله كانا في محمل واحد يقع على
شقين جميعا وانما جاز لان الارتباط جمعهما فكانهما شيء واحد والرباط كالجسر على النهر ثم الجسر يجعل احد شقي النهر الى الآخر في حكم الاقتداء
فرباط المحمل اولى واذا صلى على دابة في محمل الدابة واقفة وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي على الدابة الا اذا كان المحمل على عيدان
على الارض ولو صلى على عجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهو صلاة على الدابة فيجوز في حالة العذر ولا يجوز في غير
حالة العذر وان لم يكن العجلة على الدابة جازت وهو بمنزلة الصلاة على السرير وفي القدوري لو صلى على بعير لا يسير لا يجوز فلو صلى
على عجلة لا تسير يجوز من غير فصل **الفصل الرابع والعشرون في الصلاة في السفينة** قال محمد رحمه الله واذا استطاع
الرجل الخروج من السفينة للصلاة فاحب له ان يخرج ويصلي على الارض فان صلى فيها جاز اما الجواز فلحديث ابن سيرين
قال صلينا مع انس بن مالك في السفينة قعودا ولو شئنا لخرجنا الى الجد وقال مجاهد صلينا مع جنادة بن امية قعودا في
السفينة ولو شئنا لقمنا هكذا روى الامام الاجل شمس الائمة رحمه الله وعن عبد الله بن ابي عتبة انه قال صحبت اناسا في السفينة من
اصحاب رسول الله عليه السلام منهم ابو الدرداء وابو سعيد الخدري وجابر وابو هريرة رضي الله عنهم فحضرت الصلاة فقدموا امامهم
فصلوا فيها ولو شئنا لخرجنا الى الجد ولان السفينة في معنى الارض لانه يباح الجلوس عليه القرار كما على الارض فكانت السفينة
كالسرير ولو صلى على السرير يجوز صلاته فكذلك ههنا ولان الماء في معنى الارض على معنى انه يباح الجلوس عليه للقرار لو تمكن
من الجلوس عليه الا ترى انه لو انجمد الماء وتمكن من الجلوس عليه يجلس عليه للقرار فكانت السفينة كالارض فيجوز فيها الصلاة
بخلاف ما لو صلى على العجلة فانه لا يجوز لان قرارها على الدابة فكانه يصلي على ظهر الدابة فلا يجوز لانها ليست بمعنى فانه لا يباح
الجلوس على ظهر الدابة للقرار على ما قال عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي وانما يباح للانتقال واما المستحب ان يخرج ويصلي
على الارض لان الصلاة على الارض اجمع والصلاة في السفينة اختلف لان الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس واسوداد
العين متى صلى قائما فيحتاج الى القعود وله بد من ذلك فان صلى فيها قاعدا وهو يقدر على القيام او الخروج اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله
استحسانا ولكن الافضل ان يقوم او يخرج وعندهما لا يجزيه قياسا واجمعوا ان السفينة اذا كانت مربوطة بالشط انه
لا يجوز الصلاة فيها قاعدا واجمعوا اذا كان بحيث لو قام يدور رأسه يجوز الصلاة فيها قاعدا وجه القياس ان السفينة كالبيت
في حق راكب السفينة بدليل انه يلزمه استقبال القبلة ولا يجوز التطوع فيها بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود كما في البيت وهذا
لان سقوط القيام في المكتوبة للعجز او المشقة وقد زال ذلك لقدرته على القيام او الخروج وجه الاستحسان ان الغالب
من حال راكب السفينة دوران الرأس اذا قام والحكم يبنى على العام والغالب دون الشاذ والنادر الا ترى ان النوم المضطجع
جعل حدثا بناء على ان الغالب من حاله انه يخرج منه شيء لزوال الاستمساك وسكوت البكر جعل رضا لاجل الحياء بناء على ان الغالب

من حال البحر وكذلك الترفه في سوء لاته ان يخطر كصاحب المشقة لان مبنى امر السفر على المشقة والشيء والترفه في السفر
نادر فلا يعتبر ذلك الترفه في حق الترخص بالافطار فهذا مثله ثم لم يفصل في الكتاب على قول ابي حنيفة بين ان تكون السفينة
جارية او ساكنة ما سكنه منهم من قال على قول ابي حنيفة رحمه الله انما يصلي قاعدا اذا كانت جارية لان الغالب دوران الرأس
واسوداد العين اذا قام واما اذا كانت السفينة ساكنة ما سكنه لم تجز الصلاة فيها قاعدا قال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف
بخواهر زاده وقد ذكر الحسن بن زياد في كتابه باسناده عن سويد بن غفلة قال سألت ابا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في
السفينة فقالا ان كانت جارية يصلي قاعدا وان كانت ساكنة يصلي قائما لانه يقدر على القيام في هذه الحالة ولا يجوز للمسافر
ان يصلي فيها بالايماء سواء كانت الصلاة مكتوبة او نافلة لانه يمكنه ان يسجد فيها فلا عذر في تركه والايماء انما شرع عند العجز وهذا
قادر فلا يجوز له الايماء فرق بين هذا وبين الدابة والفرق ان الاثر في حق راكب الدابة ورد بالايماء بخلاف القياس وما ورد في حق
راكب السفينة فبقي على اصل القياس ولان راكب الدابة ليس له موضع قرار على الارض وراكب السفينة له موضع قرار فيها
فالسفينة كالبيت على ما ذكرنا الا ترى انه لا يجريها بل هي تجري به قال الله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال وراكب الدابة
يجريها حيث يشاء فانها تمشي شاء او لم يشأ وهو خرج بالصلاة على الدابة حيث كان وجهه والذي يوضح الفرق والدليل فضل المخرج
فانها ان كانت راكبة الدابة فسيرت الدابة وساقها بطل خيارها وان كانت راكبة السفينة فجرت السفينة بها لم يبطل خيارها
وهكذا الجواب في جميع ما يتوقف بالمجلس وينبغي للمصلي فيها ان يتوجه القبلة كيف ما دارت السفينة سواء كان عند
افتتاح الصلاة او في خلالها لان التوجه اليها فرض عند القدرة وهذا قادر فيتوجه لقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره بخلاف راكب الدابة لانه عاجز عن استقبال القبلة لانه لو استقبلها حيث ما سار الدابة انقطع
سير الدابة وفات مقصود راكبها وفي ذلك حرج عليه فجعل معذورا في ترك الاستقبال اليها حتى ان راكب
الدابة ان كان يسير نحو القبلة لم تجز صلاته كذا ذكر شمس الائمة ولا يصير مقيما بنية الاقامة فيها لان السفينة ليست بموضع
قرار ولا يجب اقامة ولكنه معد للانتقال والبحر موضع المخاوف قال النبي صلى الله عليه وسلم من ركب البحر اذا ارتج
او قال اضطرب فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله فلا يكون هذا اقلها لان الذي ينوي الاقامة في المفازة وهناك لا يصير
مقيما فههنا اولى وكذلك صاحب السفينة والملاح لا يصير مقيما لان محلية الاقامة لا تختلف بين الملاح والمالك وغير ذلك قال
شمس الائمة قال الحاكم في شرحه وهذه المسئلة شاهد لابي حنيفة رحمه الله في ترك القيام في السفينة وصلى قاعدا تجوز صلاته فنقول
لا يصير صاحب السفينة والملاح مقيما فيها وان امكنه المقام فيها فكذلك تجوز صلاة القاعد فيها وان امكنه القيام قال الا ان يكون
السفينة من بلده او قريبة بحال يكون قريبة على الجد فحينئذ يكون مقيما باقامته الاصلية ولا يجزئ ان يأتم رجل من
اهل السفينة بامام في سفينة اخرى لان بينهما نهرا يجري فيه السفن لا خلاف بين اصحابنا رحمهم الله انه اذا كان بين الامام
والقوم نهر يجري فيه السفن لا يصح الاقتداء انما الاختلاف في نهر يمكن المشي في بطنه فعلى قول ابي يوسف رحمه الله يمنع صحة
الاقتداء وعلى قول محمد لا يمنع صحة الاقتداء فان كانت السفينتان مقرونتين فحينئذ يصح الاقتداء لانه ليس بينهما ما يمنع صحة الاقتداء
فكانهما في السفينة واحدة لان السفينتين المقرونتين في معنى الواح سفينة واحدة بخلاف ما اذا كان على دابتين واحدتهما لا تبين
مربوطا بالاخرى حيث لا يصح الاقتداء لانها لا يصير ان كشيء واحد لان بينهما طريقا يمنع صحة الاقتداء الا ترى انه لا يمكن تركيب احدى الدابتين
بالاخرى ويمكن تركيب احدى السفينتين بالاخرى بالخشب وكذلك من اقتدى على الجد بامام في السفينة او على العكس يجوز الاقتداء
لان النهر والطريق مانع صحة الاقتداء ههنا مسئلة تركها صاحب الكتاب وهو ما اذا وقف على الاطلال يقتدي بالامام في
السفينة صح اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صح اذا لم
يكن امام الامام فكذلك ههنا ومن خاف ذهاب شيء من ماله وسعه قطع صلاته وعلى هذا ان يكون قائما على الجد يصلي فانفلتت
السفينة حتى خاف عليها الغرق او رأى سارقا سرق شيئا من متاعه او كان نازلا عن دابته فانفلتت الدابة فخاف عليها الضياع
او كان راعي الغنم فخاف على غنمه من السبع فان في هذه المواضع كلها له ان يقطع الصلاة ويلحق السفينة ويتبع السارق
والدابة والسبع لان حرمة المال كحرمة النفس قال النبي عليه السلام قاتل دون ماله حتى يقتل او يقتل فيكون من شهداء الآخرة
وفي رواية من شهداء الجنة وكذلك اذا خاف على نفسه من سبع او عدو وكذلك اذا رأى اعمى في جوم بير يخاف ان يقع في البير
فانه يقطع الصلاة بطريق الاولى لان حرمة النفس فوق حرمة المال فلما جاز القطع لاجل المال فلاجل النفس اولى ولان الله تعالى
نهانا عن القاء النفس في التهلكة واضاعة المال فلو قلنا بانه يمضي على صلاته يؤدي الى اهلاك النفس واضاعة المال
من غير خلف وقلنا بانه يقطع الصلاة ويحصله قضاء الصلاة ويصل الى ماله ما قطع اولى وانما يعيد صلاته اذا

احلاح الى عمل كثير فاما اذا لم يحتج الى شيء من ذلك بل الى عمل كثير يبني على صلاته لما روينا من حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه كان
يصلي في بعض المغازي فانسل قياد الفرس من يده فمشى امامه حتى اخذ قياد فرسه ثم رجع ناكصا على عقبيه واتم صلاته وتاويله بعيدا
انه لا يحتاج الى معالجة ومشي كثير ثم لم يفصل في الكتاب بين المال القليل والكثير قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي
رحمه الله واكثر مشايخنا رحمهم الله قدروا ذلك بالدرهم فصاعدا وقالوا ما دون الدرهم حقير فلا يقطع الصلاة لاجله
قال الحسن رحمه الله لعن الله الدانق ومن دنق الدانق ولان اسم المال لا يقع على الدانق بدليل انه اذا حلف وقال ما لي
مال وله دون الدرهم لا يحنث في يمينه فلذلك لا يقطع الصلاة لاجله قال شمس الايمة رحمه الله هذا قول حسن لولا ما ذكر
في كتاب الحوالة والكفالة ان للطالب ان يحبس غريمه بالدانق فما فوقه فلما جاز حبس مسلم بالدانق فلان يجوز قطع صلاته
ويمكنه قضاؤها بالدانق اولى قال الشيخ الامام الاجل شمس الدين المعروف بخواهر زاده رحمه الله هذا اذا كان المال مال غيره
فاما اذا كان المال ماله فانه لا يقطع الصلاة والافضل في ظاهر الروايات وهو الصحيح لما روينا والله اعلم

الفصل الخامس والعشرون في صلاة الجمعة

هذا الفصل يشتمل على انواع **الاول في بيان فرضية الجمعة وفي بيان اصل الفرض يوم الجمعة** فنقول صلاة الجمعة فريضة بالكتاب والسنة واجماع الصحابة ونوع من المعنى اما الكتاب فقوله
الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والمراد من الذكر المذكور في الاية هو الخطبة باجماع اهل التفسير لانه ليس بعد
الاذان ذكر الله تعالى الا الخطبة والاستدلال بالاية من وجهين احدهما ان الله تعالى امر بالسعي الى الخطبة والامر
للوجوب واذا وجب السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الصلاة فالى اصل الصلاة اوجب والثاني ان الله تعالى امر بترك
البيع المباح بعد النداء وتحريم المباح لا يكون الا لامر واجب واما السنة فحديث جابر رضي الله عنه قال خطبنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة فقال في خطبته ايها الناس توبوا الى ربكم قبل ان تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحة
قبل ان تشغلوا الى ان قال واعلموا ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فريضة واجبة
في حياتي او بعد مماتي الى يوم القيامة فمن تركها من غير عذر تهاونا واستخفافا وله امام جائر او عادل الا فلا بارك الله
له فلا جمع الله شمله الا فلا صلاة له الا فلا زكاة له الا فلا صوم له الا فلا حج له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه وروي
عن النبي عليه السلام انه قال من ترك الجمعة من غير عذر ثلاثا فهو منافق وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من ترك
اربع جمع متواليات من غير عذر فقد نبذ الاسلام وراء ظهره واما الاجماع فلان الامة اجمعت على فرضية الجمعة من
لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا واما المعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة ولا يجوز ترك
الفرض الا لفرض هو اكد واولى منه فدل وجوب ترك الظهر لاقامة الجمعة على ان الجمعة اوجب واقوى واكد من الظهر في الفرضية
هذا بيان فرضيتها واما بيان ان اصل الفرض في هذا الوقت فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم اصل الفرض الظهر الا ان
اداء الجمعة تسقط الظهر عنه وقال بعضهم اصل وقال بعضهم الفرض احدهما الا ان الجمعة افرضهما وقال بعضهم على قول
ابي حنيفة وابي يوسف اصل الفرض في هذا الوقت هو الظهر وقد امرنا باسقاطه بالجمعة وقال محمد الفرض هو الجمعة باداء الظهر
والجمعة في النوادر وفي قول اخر الفرض احدهما ويتعين بفعل العبد وقال زفر رحمه الله هو الجمعة على اليقين والظهر بدل
عنه اذا فاتت وانما قال ابو حنيفة وابو يوسف ان اصل الفرض الظهر لان اصل الفرض في حق كل احد ما يتمكن من ادائه
بنفسه وهو انما يتمكن من اداء الظهر بنفسه ولانا لو جعلنا اصل الفرض الجمعة كان الظهر خلفا عن الجمعة عند فواتها واربع ركعات
لا يكون خلفا عن ركعتين ولان الظهر كان مشروعا في هذا الوقت قبل شرع الجمعة لو انتسخ مشروعيته انما ينتسخ بمقتضى
مشروعية الجمعة وليس من ضرورة شرع الجمعة انتساخ الظهر اذ لو جمع الشرع بينهما كان مستقيما والدليل عليه انه بقي
في حق العبد والمريض والمسافر حتى لو ادوا الجمعة جاز وبقي الظهر مشروعا في حقهم حتى لو صلى الظهر يجوز ولو كان بينهما منافاة
ما اجتمعا وثمرة الخلاف مع زفر تظهر في فصلين احدهما اذا ادى الظهر مشروعا في حقهم حتى لو صلى الظهر قبل اداء الناس الجمعة
ثم لم يعتد به في قول زفر لان الفرض هو الجمعة والظهر موقت عنها ولا صحة للبدل مع القدرة على الاصل وعندهما
لما كانت فريضة الظهر باقية مشروعة وقع موقعه الفصل الثاني ان المعذور من المريض والمسافر والعبد اذا ادى الظهر
في منزله ثم سعى الى الجمعة انتقض الظهر وقال زفر لا ينتقض لان فرضية الجمعة لم تظهر في حقه فوقع الظهر موقع الفرض فسقط عنه
الفرض ولا ينتقض بعد ذلك ولنا ان فريضة الظهر لم تنسخ في حق المعذور وغير المعذور الا ان المعذور امرنا باسقاط الفرض
باداء الجمعة فاذا سعى الى الجمعة صار ممتثلا للامر فاستحق الانتقاض فاذا عرفنا هذا في غير المعذور نقول انما فارق
المعذور غير المعذور في حق الرخص عليه معنى له ان لا يترك الظهر باداء الجمعة فاذا لم يترخص صار هو وغير المعذور على السوا

فيستدعي انتقاض الظهر في حقه كما لو حضر قبل اداء الظهر وادى الجمعة صار تاركا للظهر باداء الجمعة كغير المعذور وثمرة الخلاف الذي
ذكرنا مع محمد رحمه الله تظهر في مسئلة اخرى وهي انه اذا تذكر الفجر في خلال الجمعة وهو يخاف ان يشتغل باداء الفجر تفوته الجمعة ولا يفوته
الظهر قال محمد رحمه الله يتم الجمعة على احد قوليه لان فرض الوقت هو الجمعة على احد قوليه فاذا خاف فوت فرض الوقت
اشتغل به وعندهما فرضه الظهر وامرنا باسقاطه باداء الجمعة واذا لم يخف فوت فرض الوقت بعينه مراعاة الترتيب
فرضا عليه وهذه المسئلة في الحاصل على ثلثة اوجه ان كان الوقت بحال لو اشتغل بالفائتة يخرج الوقت مضى في
الجمعة عند الكل لان الترتيب سقط عند ضيق الوقت وان كان في الوقت سعة بحيث يعلم انه لو اشتغل بالفائتة لا تفوته
الجمعة في قولهم ويقضي الفائتة وان علم انه لو اشتغل بالفائتة تفوته الجمعة لكن يمكنه اداء الظهر فالمسئلة على الخلاف على
قول ابي حنيفة وابي يوسف يقطع الجمعة ويصلي الفائتة ثم يصلي الظهر في اخر الوقت وقال محمد يمضي في الجمعة

النوع الثاني في بيان شرائط الجمعة وما يتصل بها من المسائل

فنقول للجمعة شرائط بعضها في نفس المصلي وبعضها في غير
المصلي اما الشرائط التي في غير المصلي فستة احدها المصر وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله المصر ليس بشرط وكل قرية فيها سكنها اربعون
من الاحرار البالغين لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام بها الجمعة حجته في ذلك قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقوله عليه
السلام الجمعة على من سمع النداء من غير فصل وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال اول جمعة جمعت في الاسلام بعد الجمعة في المدينة
جمعة جمعت بجواثا وجواثا قرية من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين ولنا حديث علي رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وروى سراقة بن مالك عن رسول الله عليه السلام انه قال لا جمعة ولا فطر ولا
اضحى الا في مصر جامع ولان اقامة الجمعة وهي ركعتان مقام الظهر وهي اربع امر عرف شرعا بخلاف القياس فيراعى فيه جميع الشرائط
التي اعتبرها الشرع والشرع اعتبر المصر فان النبي عليه السلام اقامها بالمدينة ولم ينقل انه اقامها في حوالي المدينة وفي
تسميتها جمعة دليل على ان المصر شرط فانها سميت جمعة لانها جامعة للجماعات حتى وجب للجماعات يوم الجمعة وفي
قرية يسكنها اربعون رجلا لا يتصور جمع الجماعات فان جماعتهم واحدة والاية لا حجة له فيها لان المكان مضمن فيه
بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمعة في البوادي بالاجماع فنحن نضمر فيه المصر وهو مضمن القرية واما حديث ابن عباس رضي الله عنهما
فقلنا هذا في بلدة وتسميتها قرية لا ينافي كونها بلدة لان اسم القرية ينطلق على البلدة قال الله تعالى وكاين من قرية هي اشد
قوة من قريتك والمراد مكة وهي بلدة واذا ثبت ان المصر شرط لاقامة الجمعة يحتاج الى بيان حد المصر الذي تقام فيه الجمعة وقد تكلموا
فيه على اقوال روي عن ابي حنيفة ان المصر الجامع ما يجتمع مرافق اهله دينا ودنيا وعن ابي يوسف رحمه الله ثلث روايات في رواية
قال كل موضع فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفي رواية اخرى عنه كل موضع
اهله بحيث لو اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك فهو مصر جامع ومن العلماء من قال المصر الجامع ما يعيش فيه كل صانع بصنعته ولا يحتاج
الى العود من صنعة الى صنعة وعن محمد انه قال كل موضع مصره الامام فهو مصر حتى ان الامام اذا بعث الى قرية نائبا لاقامة الحدود والقصاص
وقاضيها يفتي بينهم صار ذلك الموضع مصرا واذا عزله ودعاه الى نفسه عادت قرية كما كانت وقال بعض العلماء كل مصر بلغت مساحته
مصر رسول الله فهو مصر جامع ومن العلماء من قال كل موضع كان اهله من القوة والشوكة ما لو توجه اليهم عدو دفعوه عن انفسهم
فهو مصر جامع وقال سفيان الثوري رحمه الله المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة كبخارى وسمرقند
فعلى هذا القول لا يجوز اقامة الجمعة بكرمينه وكشانيه قال شمس الايمة السرخسي وظاهر المذهب ان المصر الجامع ان يكون فيه جماعات
الناس وجامع واسواق للتجارات وسلطان او قاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام ويكون فيه مفتي اذا لم يكن الوالي والسلطان مفتيا ثم في كل
موضع وقع الشك في كونه مصرا واقام اهل ذلك الموضع الجمعة بشرائطها فينبغي لاهل ذلك الموضع ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات وينوون
بها الظهر احتياطا حتى انه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرج عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر بيقين ولا باس بالجماعة في موضعين او ثلثة
في مصر واحد عند محمد واجاز ابو يوسف في موضعين دون الثالث وفي رواية الامالي اجاز في موضعين اذا كان المصر له جانبان
بينهما نهر عظيم حتى يصير في حكم مصرين كبغداد وانه لم
يكن المصر بهذه الصفة فالجمعة لمن سبق منهم باداءها فان صلوا معا فسدت صلاتهم جميعا ولا يجوز اقامتها خارج المصر في جبانته نحو مصلى العيد
ابدا يكون في فناء المصر وحكم المصر فيما كان من حوائج اهل المصر واداء الجمعة من حوائج اهل المصر فيلحق بالمصر فاداء الجمعة جائز كذا ذكر المسئلة
في شرح القدوري وفي فتاوى ابي الليث شرط الفناء بقوله يجوز اقامة الجمعة خارج المصر اذا كان في فناء المصر وفي نوادر الصلاة لو ان
الامير خرج للاستسقاء يدعو وخرج معه ناس لم تجزهم الجمعة في جبانة على قدر غلوة من المصر ولفناء المصر حكم المصر قال شمس الايمة الحلواني
رحمه الله اختلف الناس في تقدير فناء المصر فقدره محمد رحمه الله في النوادر بالغلوة وقدره بعضهم بميل وبعضهم بفرسخ او فرسخين وقدره بعض

المشايخ بفرسخين وبعضهم بميلاد اميال كل ميل ثلث فرسخ وبعضهم بمنتهى حد الصوت اذا صاح في المصر انسان او اذن مؤذن
فينتهي صوته فنا المصر فيجوز اداء الجمعة فيه وما وراءه ليس فنا المصر فلا يجوز اداء الجمعة فيه وشيخ الامام شمس الائمة السرخسي
قدر الفنا بالغلوة انا ما ذكر محمد في النوادر وقدر ابو يوسف رحمه الله الفنا بميل او ميلين فانه روي عنه لو ان ما خرج
من المصر من اهل المصر لحاجة له قدر ميل او ميلين فحضر الجمعة فصلى بهم الجمعة اجزاهم وهذا خلاف ما لو خرج المسافر عن عمران المصر
حيث يقصر الصلاة لان فنا المصر اذا كان ذلك الموضع منقطعا عن العمران وكان الفقيه ابو الليث يقول بالجواز في فنا المصر قال
الفقيه ابو الليث وقد قال بعضهم يجب ان يكون على الاختلاف على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجوز اقامة الجمعة في فنا المصر
وعلى قول محمد لا يجوز بناء على اختلافهم في الجمعة بمنى فيجوز ان يكون هذا الاختلاف بينهم من قبيل ان محمدا انما يجوز الجمعة بمنى ويجوز ان يكون
هذا الاختلاف بينهم من قبيل ان محمدا انما لم يجوز الجمعة بمنى لانه قرية وليس له حكم المصر واما فنا المصر حكم المصر فيجوز اقامة
الجمعة في فنا المصر اذا لم يكن بينه وبين المصر مزارع فعلى هذا القائل لا يجوز اقامة الجمعة بجانب مصلى العيد وقد وقعت هذه
المسئلة مرة وافتى بعض المفتين بعدم الجواز ولكن هذا ليس بصواب فان احدا من الائمة لم يقل بعدم جواز صلاة العيد في
مصلى العيد بجانب لان المتقدمين كانوا [illegible] المتاخرين وكان المصر او فناؤه من شرط جواز الجمعة فهو شرط جواز صلاة العيد ويجوز من
اقامة الجمعة بمنى في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا جمعة بمنى اجمع العلماء على انه لا جمعة بعرفات لانه مفازة وليست بمصر
من فنيه المصر لان بينها وبين مكة اربع فراسخ والفاصل اقامة الجمعة اما في المصر او في فنا المصر فاما منى محمد رحمه الله يقول بانه
ليس بمصر والمصر شرط وهما يقولان لان منى في ايام الموسم تصير مصرا اكثر ما في الباب انها لا تبقى مصرا بعد ذلك لكن تعاود مصرا
ليس بشرط بخلاف عرفات فانه ليس بمصر فانه لا ابنية له ومن المشايخ من قال انه عندهما انما يجوز اقامة الجمعة بمنى لانها من فنا مكة
وهذا فاسد لان بينهما فرسخان وقال محمد رحمه الله في الاصل اذا نوى الاقامة بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم انهما موضعان
الصحيح ما قلنا ولا يصلي بمنى صلاة العيد بالاتفاق لا لعدم المصر بل لاشتغال الحاج باعمال الحج وذلك اليوم فوضع عنهم صلاة العيد
بخلاف الجمعة لانه اذا اتفق كل سنة يوم الجمعة في ايام الرمي بمنى عندهما اذا كان به امير مكة او امير الحجاز او امير الموسم
ليس له حق اقامة الجمعة انما فوض اليه رعاية الحاج وسياستهم فان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى عندهما ايضا وان لم يستعمل
على مكة انما استعمل على الموسم لا غير فان كان من اهل مكة يقيم الجمعة بمنى عندهما ايضا وفي نوادر ابراهيم عن محمد رحمه الله قال على
مذهب ابي حنيفة رحمه الله اذا جمع امير الموسم وهو مسافر بمكة فانه يجزيهم وان صلى بهم بمنى لا يجزيهم ثم في ظاهر رواية اصحابنا
رحمهم الله لا يجب شهود الجمعة الا على من كان في المصر والارباض المتصلة بالمصر حتى لا تجب على اهل السواد ان يشهدوا الجمعة
سواء كان السواد قريبا من المصر او بعيدا عنه وعن محمد رحمه الله اذا كان بينه وبين المصر اقل من فرسخين فعليه ان يشهد
الجمعة وان كان اكثر من ذلك فلا وعنه في رواية اخرى ان كل موضع لو خرج الامام اليه وامام الجمعة فيه جازت جمعته
وعدّ مجمعا في المصر فعلى اهل ذلك الموضع الرواح الى الجمعة وكل موضع لو خرج الامام اليه وجمع فيه لم يعد مجمعا في
المصر فلا جمعة عليه وعن ابي يوسف اذا كان بينه وبين المصر فرسخ او فرسخان فعليه ان يشهد الجمعة وعنه ايضا
اذا كان بحيث لو غدا وشهد الجمعة امكنه الرجوع الى منزله قبل ان يؤويه الليل لزمه ان يشهد الجمعة وكثير من المشايخ
اخذوا بهذه الرواية ووجه ما ذكر في ظاهر الرواية ان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا لا يامرون
اهل السواد القريبة بالحضور الى الجمعة اذ لو امروا لاشتهروا سماعا والمعنى فيه ان المسافر الذي في المصر
لا يجب عليه حضور الجمعة لاشتغاله بامور السفر [illegible] والحرج الذي يلحق القروي بحضور المصر اكثر
من حرج المسافر فليسقط عن القروي بطريق الاولى وروى الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة وابي يوسف ان كان مقيما
في عمران المصر واطرافه وليس بين مكانه ومكان المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من
المزارع والمراعي لا جمعة على اهل ذلك الموضع وان كان النداء يبلغهم والغلوة والميل والاميال ليس بشيء هكذا حكى ما روي
الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وبه كان يفتي شمس الائمة الحلواني وكان يقول لا جمعة على اهل
القلع بخارى وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف لو ان اهل مدينة حضرهم جند من اهل الشرك فاحاطوا بالمدينة
فخرجوا اليهم من مدينتهم وعسكروا على ميلين او ثلثة لا يريدون سفرا فعليهم الجمعة في عسكرهم فكانه اعطى المكان الذي
نزلوا فيه وهو على قدر ميلين او ثلثة حكم المصر الشرط الثاني السلطان او نائب من الامير او القاضي وهذا مذهبنا
وقال الشافعي رحمه الله السلطان ليس بشرط حجته في ذلك ما روي ان عثمان رضي الله عنه حين كان محصورا صلى علي
رضي الله عنه الجمعة بالناس ولم يرو انه صلى بامر عثمان رضي الله عنه ولانها مكتوبة كسائر الصلاة فلا يشترط

لاقامتها السلطان كسائر الصلاة ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر من جملتها الجمعة والعيدين وفي حديث
جابر فمن تركها استخفافا بها وله امام عادل او جائر الحق الوعيد الشديد بترك الجمعة بشرط ان يكون له امام والمراد به
السلطان لانه وصفه بالعدل والجور وذلك انما يتحقق في السلطان ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرف شرعا
بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص والنص ورد باقامتها من السلطان ولان الناس يتركون الجماعة في هذا اليوم
لاقامة الجمعة فلو لم يشترط فيها السلطان ادى الى الفتنة لانه يسبق بعض الناس الى الجامع فيقيمونها لغرض لهم ويفوت
على غيرهم وفيه من الفتنة ما لا يخفى على احد فيجعل مفوضا الى الامام الذي فوض اليه امور الناس والعدل بينهم
لانه اقرب الى تسكين الفتنة والاحتجاج بحديث علي رضي الله عنه لا يصح لانه يحتمل انه فعل ذلك باذن عثمان رضي الله عنه
فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال وان فعل ذلك بغير اذنه فانما فعل لان الناس اجمعوا عليه وعندنا كذلك يجوز كما بينا ان شاء الله
تعالى وقوله بان هذه صلاة مكتوبة كسائر الصلوات فانه يشترط لها من الشرائط ما لا يشترط لسائر الصلوات
بل هي صلوات عرف جوازها من النص فيعرف شرائطها من النص لا من سائر المكتوبات واذا ثبت ان السلطان شرط يتفرع على هذه
المسئلة احدها ما ذكر في الاصل ان رجلا من رضا الناس لو صلى الجمعة بالناس لو صلى الجمعة بغير اذن الامام او خليفته او صاحب
شرطه او القاضي لا يجزيهم لفوات شرطها وقد جمع في هذه المسئلة بين الامام وخليفته وصاحب شرطه والقاضي قال شمس الائمة
الحلواني في هذه المسئلة بناء على عرف زمانهم فان في زمنهم صاحب شرطه والقاضي كان كل واحد منهما موليا امر العامة واقامة
الجمعة وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف ان لصاحب الشرط ان يصلي الجمعة بالقوم وان لم يحضر الامير ولا يصلي بهم القاضي ان لم يحضر
الامير وعن ابي يوسف ايضا انه قال اما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يامرون القضاة ان يصلوا بالناس الجمعة
قيل اراد بهذا القاضي قاضي القضاة الذي يرسم له انه قاضي الشرق والغرب كابي يوسف في وقته فاما القاضي في زماننا
القاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك والي [illegible] ولم يبلغ نوبة الخليفة حتى مضت بهم جمع فان صلوا خليفة الميت او صاحب
شرط او القاضي جاز لانه فوض اليهم امر العامة هكذا ذكر في العيون وهذا الجواب في حق القاضي وصاحب الشرط بناء على
عرف زمانهم على ما بينا ولو اجتمعت العامة على ان يقدموا رجلا مع قيام واحد من هؤلاء الذين ذكرنا من غير امر لم يجز لانه لم
يفوض اليهم امورهم الا اذا لم يكن ثمة قاضي ولا خليفة الميت بان كان الكل هو الميت حينئذ جاز [illegible] ان عليا رضي الله عنه
صلى بالناس يوم الجمعة وعثمان رضي الله عنه محصور لان الناس اجمعوا على علي رضي الله عنه فقد جمع في هذه المسئلة ايضا بين القاضي
وخليفة الميت والجواب في حق القاضي بناء على عرف زمانهم على ما ذكرنا ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى اذا خطب الامير
ثم احدث ولم يقدم له رجلا فتقدم العامل لم يجز ولا يجوز ان يتقدم احد الا احد هؤلاء الثلثة صاحب الشرط
او القاضي او الذي ولاه القاضي والحاصل ان حق التقدم في اقامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه
في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابة عنه فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم
القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة ثم الذي ولاه القاضي ويجوز صلاة الجمعة خلف المتغلب الذي لا عهد له اي لا منشور له من
الخليفة اذا كانت سيرته فيما بين رعيته سيرة الامراء يحكم الولاية لان بهذه تثبت سلطنته فيتحقق الشرط الشرط الثالث
الوقت يعني به وقت الظهر حتى لا يجوز تقديمها على الزوال ولا بعد خروج الوقت فالاصل فيه ما روي ان النبي عليه السلام
لما بعث مصعب بن عمير رضي الله عنه الى المدينة قبل هجرته قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وكتب الى سعد
ابن زرارة اذا زالت الشمس من اليوم الذي تتجهز فيه اليهود لسبتها فازدلف الى الله تعالى بركعتين ولان الجمعة اقيمت
مقام الظهر فيشترط اداؤها في وقت الظهر حتى لو خرج وقت الظهر في خلال الصلاة تفسد الجمعة وان خرج بعدما قعد قدر
التشهد فكذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا تفسد ولو خرج بعد السلام لا يفسد بالاجماع ثم اذا خرج وقت الظهر في خلال
الصلاة حتى فسدت الجمعة يبقى اصل الصلاة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد حل التحريمة ولا يبقى اصل الصلاة
وهذا بناء على اصل معروف تقدم ذكره ان للصلاة جهتين عند ابي حنيفة وابي يوسف الفرضية واصل الصلاة فاذا بطل
صفة الفريضة يبقى اصل الصلاة وعند محمد للصلاة جهة واحدة وهو الفرضية فاذا بطلت الفرضية بطل اصل الصلاة
وفي فتاوى الفضلي المقتدي اذا نام في صلاة الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو اتمها كان قضاء وقضاء
الجمعة لا يجوز ولو انتبه بعد فراغ الامام والوقت قائم اتمها جمعة لانه ليس بعود ما الجمعة في الوقت والشرط الرابع الجماعة لظاهر
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فقد خاطب الجماعة ولانها سميت جمعة وفي هذا الاسم ما يدل على اشتراط الجماعة فيها ثم ان العلماء
رحمهم الله اختلفوا فيما بينهم في تقدير الجماعة قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ثلثة نفر سوى الامام وعند

ابي يوسف في غير رواية الاصول اثنان سوى الامام وقال الشافعي لا تنعقد الجمعة الا باربعين رجلا من الاحرار المقيمين سوى
الامام حجة الشافعي ما روي ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين رجلا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظر اجتماع الاربعين
فلو كانت تنعقد بدونه لما انتظر اجتماع الاربعين ولان اقامة الجمعة مع الظهر امر معروف بخلاف القياس فلا يقع
مقامها الا بالشرائط التي ورد بها النص ولم ينقل ان النبي عليه السلام اقام الجمعة بحضرة نفر من الرجال وقد
نقل انه اقامها باكثر من ثلثة نفر فقدرنا الاكثر بالاربعين لما روينا من الحديث وابو يوسف رحمهما الله يقول للمثنى حكم
الجماعة حقيقة فلان الجماعة مشتقة من الاجتماع وذلك يتحقق بالمثنى واما حكما فلان الامام يتقدم عليهما وذلك من
احكام الجماعة وربما كان يقول اذا كان سوى الامام اثنان يكون مع الامام ثلثة والثلث جمع متفق عليه ولنا قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة الاية فالمنادي كانه خارج عن خطاب السعي وكذلك الذاكر وهو
الامام خارج عن خطاب السعي ايضا فيكون قوله فاسعوا خطابا للجمع جميع الذين يسمعون النداء فيتناول هذا الخطاب
كل جميع واقل الجمع المتفق عليه الثلاثة فاذا اجاب المنادي ثلثة من الناس وسعوا الى الجمعة واقاموها جاز بظاهر الاية وما
قاله الشافعي باطل لما روي انه لما تفرقوا الناس في اليوم الذي دخل فيه العير المدينة كما قال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا
اليها بقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر رجلا فصلى بهم الجمعة وقد روى الزهري ان النبي عليه السلام بعث مصعب
ابن عمير امير الى المدينة فتركت اليه ان اقم بهم الجمعة وكانوا اثني عشر نفرا ولا حجة له في الحديث الذي روى به اذ فيه انه
اقام باربعين وما دونه مسكوت عنه فبطل احتجاجه او روي انهم كانوا اقل من اربعين وقول ابي يوسف ان للمثنى حكم الجماعة فاسد لان ما دون
الثلث ليس بجمع مطلق بدليل ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والشرط الجماعة المطلقة وقوله الثاني انه اذا كان
مع الامام اثنان كان مع الامام جماعة فاسد لان الامام شرط الجواز سوى الجماعة فان كل واحد منهما شرط على حدة فلا يعتبر الامام
مع القوم في الجماعة بخلاف سائر الصلوات لان الامام في سائر الصلوات ليس بشرط وكذلك الجماعة فامكننا ان نعتد الامام مع القوم
ثم يشترط في الثلثة ان يكونوا بحيث يصلحون للامامة في صلاة الجمعة حتى ان تضاف الجمعة لا يتم بالنساء والصبيان وتتم بالعبيد والمسافرين
لانهم يصلحون للامامة ولا شك ان درجة الامامة اعلى من درجة الاقتدا فاذا لم يشترط الحرية والاقامة في الامامة التي هو
اعلى فلان لا يشترط في الاقتدا الذي هو ادنى وفي كونه هو بما كان ذلك اولى واحرى وهذا مذهبنا وقال زفر رحمه الله لا يجوز
اقامة العبد والمسافر في صلاة الجمعة لانه لا يفترض عليهما الجمعة وانما يصح بينهما الاداء بطريق التبعية فلا يجوز ان يكونا
اصلا بالامامة وصار كالمرأة والصبي ولنا ان العبد والمسافر يصلح اماما في سائر الصلاة فكذلك في الجمعة وامتناع الفرضية
ليست لعدم الاهلية بل للعذر رخصة الشرع الترك لاجله على ما مر فاذا احضر واداه وقع عن الفرض وصح فارقه الصبي والمرأة
فان الصبي ليس باهل اداء الفرض وكذلك المرأة ليست باهل لاداء هذا الفرض لان حضورها على الاشتهار لا الكلام وكان اذا ظهر الكلام
فجواز ما سوى الفرض فلا يعتد بالجمعة باقتدائهما يكون الظهر وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقام الجمعة بمكة وهو مسافر حتى قال لاهل
مكة اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر ومما يتصل بهذا الشرط من المسائل ما ذكر في الجامع الصغير فقال اذا نفروا انا سمع حتى خطب
الامام فهذا على وجهين اما ان نفروا قبل الشروع في الصلاة او بعد الشروع فيها فان نفروا قبل الشروع فيها ان نفر الكل فالامام يصلي بهم
الظهر لان الجماعة شرط ولم يبق الجماعة وقت افتتاح الصلاة وان بقي البعض ان كان الباقي سوى الامام ثلثة صلى الجمعة عندنا خلافا
للشافعي وان كان الباقي اثنان سوى الامام صلى الظهر عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه يصلي الجمعة لان ما جعل
من ذهب من القوم كانه لم يحضر من الابتداء ولو لم يحضر من الابتداء غيرهم لا كان الجواب كما قلنا كذلك واذا لم يبق مع الامام الا عبيد
ومسافرون يصلي بهم الجمعة عند علمائنا الثلثة رحمهم الله على ما مر وان نفروا بعد الشروع في الصلاة ان صلى الامام من الجمعة
ركعة اتم الجمعة عند علمائنا الثلثة وعند زفر يصلي الظهر وان لم يقيد الركعة بالسجدة حتى نفروا صلى الظهر عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما يتم الجمعة فالاصل عند زفر رحمه الله ان الجماعة شرط من اول الجمعة الى اخرها كالطهارة والوقت وجه القياس
لان شرط الشي يعتبر من اوله الى اخره وليس بصحيح لان شرط الشي ما في وسع الانسان وامكانه وليس في وسع الامام وامكانه ابقا
الجمعة مع نفسه في جميع الصلاة فلا يشترط ذلك والاصل عندهما ان الجماعة شرط وقت الشروع في الصلاة ولان الجماعة
اذا وجدت حالة الشروع تنعقد التحريمة للجمعة بوصف الصحة فجاز ان يتمها جمعة كما اذا نفروا بعد ما قيد الركعة بالسجدة
وليس كما اذا نفروا قبل الشروع لان هناك تحريمته لم تنعقد للجمعة فكيف يتمها جمعة والاصل عند ابي حنيفة ان الجماعة
شرط في ركعة تامة لان ما دون الركعة معتبرة من وجه دون وجه فانه اذا احرم ثم قطع يلزمه القضا وغير
معتبرة من وجه فانه اذا ادرك الامام في السجود لا يصير مدركا للركعة ولو احلف لا يصلي فافتتح الصلاة وقرا وركع ثم

قطع

قطع لا يعتد في الجملة وصلاة للجمعة تغيرت من الظهر الى الجمعة فلا يعتبر الاربعين ولا معنى الاول لوجود ركعة معتبرة من جميع
الوجوه واذا كبر الامام للجمعة والقوم حضروا ولم يشرعوا معه ثم شرعوا بعد ذلك ذكر في الاصل انهم اذا كبروا قبل ان يرفع
الامام راسه من الركوع صحت الجمعة والا استقبلها ولم يذكر في الاصل خلافا وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر جعل هذا قول
محمد وذكر وقال ابو حنيفة ان كبروا قبل ان يقرأ الامام اية تصح صحت الجمعة والا استقبلها وقال ابو يوسف ان كبروا قبل ان يقرا
الامام ثلث ايات فصاروا او جهرا بها صحت الجمعة والا استقبلها وان كبروا قبل ان يشرع الامام في القراءة صحت الجمعة بالاتفاق ولو
خطب والقوم حضر وشرعوا في الصلاة ثم احدث القوم فخرجوا فدخل اخرون ولم يسمعوا الخطبة ودخلوا في صلاته جاز لان الخطبة
والافتتاح حصل مع الجمع ولو ظهر ان الاولين لم يكونوا على وضوء فكبر الامام ثم دخل اخرون وهم على الوضوء استقبل بهم التكبير
لان الشروع ما حصل مع الجمع والشرط السادس الخطبة حتى صلوا من غير خطبة او خطب الامام قبل الوقت لا يجوز والاصل فيه قوله الله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد فيه الخطبة والامر بالسعي اليها دليل على وجوبها ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرفت شرعا
بخلاف القياس والشرع ما جاء بها الا مقيدا بالخطبة فان النبي عليه السلام ما اقامها في عمره من غير خطبة وبعض مشايخنا قالوا
الخطبة تقوم مقام ركعتين ولهذا لا يجوز الا بعد دخول الوقت وفي حديث ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما انما قصرت الصلاة
لمكان الخطبة ودليل ان الخطبة شرط الصلوات وهذا ليس بصحيح بدليل ان الامام لا يستقبل القبلة عند الخطبة ولا يقطعها
الكلام ويعتد بها اذا اداها وهو محدث او جنب على ما ياتي بيانه بعد هذا واذا ثبت ان الخطبة شرط يتفرع على هذا
مسائل اذا خطب الخطيب وحده جاز على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قولهما لا يجوز ذكر الخلاف على هذا الوجه في متفرقات الفقيه
ابي جعفر وروايات في مواضع اخر عن ابي حنيفة بعد الفصل روايتين وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف اذا خطب يوم الجمعة
ونفر الناس عنده ثم رجعوا صلى بهم الجمعة ولو لم يرجعوا وجاء قوم اخرون لا يصلي بهم الجمعة الا ان يعيد الخطبة في ظاهر الرواية
يصلي بهم الجمعة من غير ان يعيد الخطبة ولو خطب والقوم حضور الا انهم محدثون او كانوا جنبا فذهبوا وتوضؤوا ثم رجعوا وصلى
بهم الجمعة جاز ولو خطب وهناك رجال من بعيد لم يسمعوا الخطبة جاز ولو خطب بالفارسية جاز عند ابي حنيفة رحمه الله على
كل حال وروى بشر عن ابي يوسف انه اذا خطب بالفارسية وهو يحسن العربية لا يجزيه الا ان يكون ذكر الله في ذلك بالعربية
في حرف او اكثر من قبل ان يخرج في الخطبة ذكر الله وما زاد فهو فضل قال الحاكم ابو الفضل هذا خلاف قول المشهور واذا
خطب الامام في الجمعة قبل الزوال وصلى بعد الزوال لا يجوز وان شرعت الخطبة شرط الجواز والشرائط تكون مقدمة على
المشروط لان الا انها شرط بمنزلة الركعتين وهو المشفع الثاني قبل الوقت فكذا الخطبة ولو خطب صبي يوم الجمعة ولم يشهد
الوالي وصلى بالناس بالغ جاز وفي فتاوى خوارزم قال محمد رحمه الله ويخطب الامام قائما لما روي ان رجلا سال من عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم ان الامام يخطب يوم الجمعة قائما او قاعدا فقال الذي هو قوله الله تعالى وتركوك قائما كان رسول الله
عليه السلام يخطب قائما حتى انفض عنه الناس بدخول العير المدينة وهذا اجرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا والذي روي ان عثمان رضي الله عنه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك لمرض او كبر سن في اخر عمره وفي حديث
جابر بن سمرة ان النبي عليه السلام كان يخطب قائما خطبة واحدة فلما اسن وكبر جعلها خطبتين وجلس بينهما جلسة ويستقبل القوم
بوجهه ويستدبر القبلة وجرى التوارث من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا من غير نكير منكر ثم السنة ان يخطب خطبتين
ويجلس بينهما جلسة بوجه حقيقة يحمد الله تعالى في الاولى ويثني عليه السلام ويتشهد ويصلي على النبي عليه السلام
ويعظ الناس ويذكرهم وفي الثانية يفعل كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ كذا جرى التوارث قال شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في تقدير الجلسة بين الخطبتين انه اذا تمكن في موضع جلوسه واستقر كل عضو منه في موضعه قام من غير مكث
ولبث وان كان من ابي ليلى يقول اذا امس الارض موضع جلوسه ان مسه قام في الخطبة الاخرى وينبغي ان تكون الخطبة الثانية
ما يخطب به الخطباء في بيته بنا اليوم بحمد الله ونستعين ولا يبدل هذا لا يفرح ولعان يبدل الاولى وعن فقد صح
ان النبي عليه السلام كان لا يترك هذه الخطبة بحال ولو خطب خطبة واحدة قائما او قاعدا او خطب خطبتين قاعدا واحدهما
قائما والاخرى قاعدا اجزاه الا انه يصير مسيئا ان فعل ذلك من غير عذر وكذلك اذا خطب متكئا على عصى او على قوس
جاز الا انه يكره لانه خلاف السنة واذا خطب يستقبل القبلة مولياظهره الناس جاز ولكن يكره لانه خلاف
السنة ويقرا في خطبته سورة من القران فالاختصار وقد تواترت ان النبي عليه السلام كان يقرا القران
في خطبته لا يخلو عن سورة او اية من القران روي انه قرا في خطبته واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله وروي انه قرا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا وروي انه قرا ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك

وروي انه قرا اذا زلزلت الارض زلزالها وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله تعالى يستحب للامام
ان يقرا في كل جمعة يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا الاية اذا اراد ان يقرا سورة تامة تعوذ في اولها وسمى وان قرا اية
من القران اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتعوذ ويسمي واكثرهم يتعوذ ولا يسمي وهذا تعارف الخطباء ترك التسمية
احيانا والاتيان بالتعوذ على كل حال يقولون اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقد يسمون وقد لا يسمون
واصل الاختلاف في غير الخطبة اذا اراد ان يقرا سورة يتعوذ ويسمي واذا اراد ان يقرا اية هل يسمي على الاختلاف اذا
قرا الامام على المنبر اية السجدة يسجدها ويسجد من سمعها قال شمس الائمة الحلواني ينزل من المنبر ويسجد على الارض ثم قال
رحمه الله قال مشايخنا اذا تلا الامام اية السجدة في صلاة الجمعة لا يسجد لها لانه اذا سجد يشتبه على الناس ويكبر المكبرون فيظن الناس
انه كبر للركوع فيفتتنون فيكون تركها اولى ولا يطول الخطبة جاء عن عمر رضي الله عنه انه قال طولوا الصلاة وقصروا الخطبة
وقال ابن مسعود رضي الله عنه طولوا الصلاة وقصروا الخطبة حسد من فقه الرجل قال القدوري في كتابه ويكون قدر الخطبتين
مقدار سورة من طوال المفصل ويستقبل القوم الامام بوجوههم حالة الخطبة لان الخطيب يعظهم بالخطبة ويخاطبهم فالاعراض
عنه يكون تهاونا وجفا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله من كان امام الامام استقبله بوجهه ومن كان عن يمين الامام او عن يساره
انحرف الى الامام فقد صح ان رسول الله عليه السلام كان اذا خطب استقبله اصحابه فمن كان امامه اقبل بوجهه ومن كان
عن يمينه او عن يساره انحرف اليه قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والرسم في زماننا استقبال القوم وتركه استقبالهم
الخطيب لما يلحقهم من الحرج لتسوية الصفوف بعدما فرغ الخطيب من الخطبة لكثرة الزحام قال وهو الحسن ويجزي
في الخطبة تكليل الذكر نحو قوله الحمد لله ونحو قوله لا اله الا الله ونحو قوله سبحان الله وهذا قول ابي حنيفة رحمهما الله لا يجوز
الا اذا كان كلاما يسمى خطبة عادة وقال الشافعي رحمه الله لا بد من خطبتين الشافعي يحتج بالتوارث من لدن رسول الله
رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا من غير نكير منكر والمتوارث كالمتواتر وابو يوسف ومحمد رحمهما الله كالاثنان الرابطي تعلقه
والتكبيرة الواحدة والتسبيحة الواحدة لا تسمى خطبة ولا يقال لقائلها خطيبا عرفا وعادة وان كانت خطبة حقيقة لكانت خطبة
من وجه دون وجه فوقع الشك في جواز الجمعة فلا نحكم بالجواز وابو حنيفة يحتج بقوله فاسعوا الى ذكر الله امر بمطلق الذكر في
فيدخل تحته المطلق وعن رسول الله عليه السلام انه كتب الى مصعب بن عمير اذا مالت الشمس من اليوم الثاني يجهر اليهود لسبتها فاجمع
من معك من المسلمين وذكرهم بالله من غير فصل بين ذكر وذكر وعن عثمان رضي الله عنه انه لما صعد المنبر في اول جمعة ولي فقال الحمد لله
فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يعدان لهذا المكان مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستاتي
الخطب من بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى معه جماعة الصحابة من غير نكير منكر ومراده من قوله وانتم الى امام فعال احوج
منكم الى امام قوال ان الخلفاء الذين ياتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الافعال واما انا لم اكن قوالا مثلهم
فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا ثم قوله الحمد لله كلمة جمع تحتها معاني جمة ويحتمل
على قدر الخطبة وزيادة فالمتكلم بقوله الحمد لله كالذاكر بجملة ذلك فيكون ذلك منه خطبة لا تحتها وجيزة وقصر الخطبة مندوب
اليه على ما مر وحكى الفقيه ابو جعفر الهندواني عن استاذه الفقيه ابي بكر الاعمش رحمهما الله كان يقول التسبيحة
الواحدة والتكبيرة الواحدة في مثل هذا المكان في مثل هذه الحالة من مثل هذا الخطيب خطبة وان كانت لا تكون خطبة
من غيره لان المكان اعد للخطبة والوقت وقت الخطبة والخطيب هيا نفسه لذلك فاذا اتى بالذكر وانه لا يكون خطبة
ولا يبعد ان يختلف الكلام باختلاف المحل الا ترى ان من اعتاد التكلم بنعم في خلال الكلام لو قال وهو ... اوليس لي
عليك كذا وكذا فقال نعم كان ذلك منه اقرارا علو ما لما قاله ويختلف الكلام لاختلاف المحل كذا ههنا وقال الحاكم الشهيد
في اشارته ان هذه المسئلة فرع لمسايل اخر ذكرها ابو حنيفة رحمه الله بعينها في شرط جواز الصلاة اذا نام حتى قال لو حنا
ظهره للركوع ولم يعتدل جاز ومن قرع المفصل وانفتل في صلاته اجزته صلاته فصار هذا اصلا من اصول ابي حنيفة
وخرج المسايل عليه وعد هذه المسالة من جملتها وقاس الخطبة بالصلاة وقال لما جازت الصلاة بادنى الاذكار والاركان
فالخطبة اولى وعن ابي يوسف رحمه الله ان الامام اذا عطس على المنبر فقال الحمد لله ثم نزل وصلى بالناس جازت صلاته ولكن
حمده خطبة ثم رجع وقال لا يكون خطبة ومن المشايخ من قال من قال اذا عطس على المنبر وحمد الله تعالى اذا نوى الخطبة كان خطبة واذا
نوى حمدا باطنا لا يكون خطبة وكذا قالوا فيما اذا اتى بتسبيح انما يجزيه عن الخطبة اذا نوى الخطبة من حمد الله تعالى عند
الذبح اجزاه عن الذبح ان نوى التسمية وانما يتوجه التسمية لا يجزيه ولو خطب وهو جنب او محدث ثم اغتسل او توضا وصلى
بهم الجمعة اجزاه وهو مذهبنا وقال الشافعي لا يجوز وهو رواية عن ابي يوسف بناء على ان عند الشافعي الخطبة تقوم مقام ركعتين

ركعتين من الصلاة وعندنا ليس كذلك بدليل ما ذكرنا من الاحكام والمعنى في المسئلة ان الخطبة ذكر الله والجنب
والمحدث لا يمنعان عن ذكر الله تعالى جا في الحديث ان النبي عليه السلام كان لا يحجبه الجنابة عن شي الا عن قراءة القران
الا انه لو فعل ذلك يصير مسيا لدخول المسجد من غير طهارة ولان الخطبة وان لم تكن صلاة حقيقة الا انها تشبه
الصلاة ولهذا لا يجوز الجمعة بدونها ولو كانت صلاة حقيقة لا يجوز بدون الطهارة فاذا كانت تشبه الصلاة
قلنا تكره مع الحدث والجنابة ولم يذكر محمد رحمه الله في الكتاب انه هل يعاد الخطبة وذكر في النوادر عن ابي يوسف
انه لا يعاد والاذان جنبا يعاد والفرق احدهما اشبه بالصلاة الا ان الاذان اشبه بالصلاة من الخطبة فان الاذان
يؤدى مستقبل القبلة والخطبة تؤدى مستدبر القبلة وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاعادة فيهما جميعا
وان خطب وهو طاهر ثم احدث وامر رجلا بالصلاة فان كان الرجل المامور قد شهد الخطبة او بعضها اجزاه لانه
يفتتح تحريمة الجمعة وقد وجد شرط افتتاح الجمعة في حقه وهو الخطبة فيجوز وان لم يشهد المامور الخطبة لا يجزيه لانه يريد
ان يفتتح تحريمة الجمعة من غير شرطها وهو الخطبة فلا يجزيه كما اذا لم يخطب الاول واراد ان يصلي بالناس الجمعة ولو ان الامام
الاول احدث بعد الشروع في الجمعة فامر رجلا لم يشهد الخطبة حتى يصلي بهم الجمعة يجوز لانه يبني الجمعة التحريمة بل هي
على صلاة الامام والخطبة شرط الافتتاح الجمعة لا شرط البناء فان قيل ما ذكرتم من العدول ليس بصحيح بدليل ان الثاني
لو افسد صلاته وافتتح بهم اخرى ومفتتح في هذه الحالة قلنا نعم ولكن لما صح شروعه في الجمعة وصار خليفة الاول التحق بمن شهد
الجمعة فلهذا اجاز الافتتاح بعد الافساد اذا خطب الامام يوم الجمعة ثم قدم امير اخر ان يصلي القادم خطبة الاول صلى
اربعا لان الخطبة شرط افتتاح الجمعة وانه غير موجود في حق القادم وان خطب خطبة جديدة صلى ركعتين وان صلى الاول
الجمعة بالناس فان لم يعلم بقدوم الثاني اجزاهم لانه لا ينعزل ما لم يعلم بقدومه وان علم بقدوم الثاني لا يجزيهم الا ان يكون
القادم امر الاول باقامتها فحينئذ يجوز لانه يستجمع شرائط الصحة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقيل لا يجزيهم لان الثاني
لما لم يمكنه اقامتها لعدم الخطبة لم يصح امره الاول بها وفي نوادر ابن سماعة عن محمد امام خطب الناس يوم الجمعة ثم قدم عليهم
امير اخر فكانه بعد ما فرغ من الخطبة فامر هذا القادم رجلا ممن شهد الخطبة الاولى فصلى بالناس الجمعة لم تجز بهم من قبل ان الخطبة
الاول قد انتقض بالعزل ولو ان القادم شهد الخطبة ولم يعزل الاول ولكنه امر رجلا ان يصلي الجمعة بالناس فصلى جاز لانه
شهد الخطبة فكانه خطب بنفسه ولو ان القادم شهد خطبة الاول وسكت عنه حتى صلى بالناس وهو يعلم بقدومه فصلاته
جائزة لانه على ولايته ما لم يظهر العزل وفي نوادر بشر عن ابي يوسف في الامام الذي له حق امامة الجمعة اذا عزل وصلى بالناس
قبل ان ياتيه الكتاب بعزله جاز وان صلى بعد ما علم بعزله لا يجوز فان صلى صاحب ... جاز لانه امام على حاله بعد العزل واذا اخرج
الامام الجمعة ثم حضر والي اخر مضى على صلاته لان افتتاحه قد صح فصار كرجل امره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر عليه فان
حجر عليه قبل الشروع في الصلاة عمل حجره وان حجر عليه بعد الشروع لا يعمل حجره كذا ههنا ولو ان الامام سبقه الحدث قبل الشروع
في الصلاة فامر جنبا قد شهد الخطبة بهم جاز كما لو امره الاول وهذا لان امر الامام الاول قد صح لانه فوض الجمعة الى من هو اهل
الجمعة فان الجنب اهل الجمعة لكنه عاجز عن ادائها لفقد الشرط وهو الطهارة واذا صح التفويض الى الاول لكونه اهلا قام الثاني
مقام الاول فصار امر الثاني كامر الاول وبخلاف ما اذا امر الاول فصار امر الثاني كامر الاول وبخلاف ما اذا امر الاول امراة
قد شهد الخطبة لا يجوز لهذا الرجل ان يصلي بهم الجمعة بما ذكرنا في حق الصبي وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى ان اماما لو سبقه الحدث
في الصلاة فذهب فقدم امراة فانه ينظر ان قامت مقامه فسدت صلاة الكل وان قدمت رجلا كانها جاز صلاة الكل بعض مشايخنا
ظنوا ان الاستخلاف من المراة والصبي جائز في سائر الصلوة غير جائز في الجمعة وليس الامر كما ظنوا بل الاستخلاف ههنا لا يجوز
في الصلاة كلها لان تفويض الامامة الى الصبي والمراة لم يصح في سائر الصلاة فلا يصح ههنا الاستخلاف واذا لم يصح استخلافهما
جعل وجود الاستخلاف ههنا وعدمه بمنزلة وجعل كان خليفة الصبي والمراة يتقدم بنفسه من غير استخلافهما الا انه تقدم بنفسه في الجمعة
لا يصير اماما ولا يجوز ان يصلي الجمعة بهم لانه اقامها بغير اذن الامام كذا ههنا الامام اذا خطب ثم احدث فامر من لم يشهد الخطبة
ان يصلي بالناس وامر ذلك الرجل من شهد الخطبة فصلى بهم ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله لا يجوز وهكذا ذكر الحاكم في المختصر
وفي فتاوى اهل سمرقند انه يجوز لان الذي لم يشهد الخطبة من اهل الصلاة فصح التفويض لكن عجز عن الاداء لفقد شرط وهو سماع
الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو كان الثاني ذميا ولم يعلم الامام به فامر الذمي مسلما حتى يصلي بهم فصلى لم يجز لان التفويض الى
الذمي لم يصح لانه ليس من اهل الصلاة فلا يصح منه التفويض الى المسلم وكذا لو ان الاول امر مريضا فصلى قاعدا او اخرسا او اميا
فامر هؤلاء غيرهم حتى يصلي لم يجز وفيه فان كان التفويض الى هؤلاء قبل الجمعة بايام فبرا المريض والاخرس وتعلم الامي فصلى بهم الجمعة

فتقدم ذمياهم

اوامر غيره جاز لان التفويض ليس بولاية كان لبقاء حكم الابتدا فصار كانه فوض اليهم في الحال وهم في الحال من اهل الصلاة
فان كان الامام دخل في الصلاة ثم احدث فقدم الذمي غيره لا يجوز فان اسلم الذمي بعدما قدمه ان خطب بهم وصلى الجمعة من
من الابتدا او امر غيره بان يخطب ويصلي بهم الجمعة بعدما اسلم جاز وان بنى على ذلك لم يجز لما قلنا واذا احدث الامام قبل
الشروع في الصلاة فلم يامر احدا فتقدم صاحب شرطه او القاضي او امر رجلا قد شهد الخطبة فتقدم وصلى بهم الجمعة اجزاهم
واختلفت عبارة المشايخ في علة المسئلة بعضهم قالوا اقامة الجمعة من امور العامة فنزلا فيها منزلة الامام في الاقامة
بانفسهما وبالاستخلاف وبعضهم قالوا القاضي وصاحب الشرط خلفا الامام فيما هو من السياسة والرياسة واقامة الجمعة
وتفويضها الى غيرهما من الديانة فقام فيهما مقام الاول وقد مر شي من ذلك في اول الفصل وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف
رحمه الله في امام خطب ثم نزل وافتتح التطوع ركعتين خفيفتين واتمهما او افسدهما او شرع في الجمعة ثم علم ان عليه صلاة الغداة
فقضاها فان امره باعادة الخطبة وان لم يعدها اجزاه ولذلك لو خطب ثم رجع الى منزله فتوضأ او تعشى او فعل شبه ذلك
ثم رجع وعن ابي حنيفة في امام خطب وهو جنب ثم ذهب واغتسل ورجع وصلى جاز وفي المنتقى امام خطب يوم الجمعة واحدث
وانصرف وتوضأ ثم جا وصلى اجزاه لانه من عمل الصلاة ولو تعدى او جامع فاغتسل ثم جا استقبل الخطبة ذكر الطحاوي رحمه الله
في شرح الاثار لا ينبغي ان يكون الامام في صلاة الجمعة غير الخطيب لان صلاة الجمعة مع الخطبة كشي واحد من حيث المعنى لانها
الجمعة انما قصرت لاجل الخطبة فلا ينبغي ان يقيمها انسان ولا ينبغي للخطيب ان يتكلم في الخطبة بما هو كلام الناس ولا باس ان
يتكلم بما يشبه اللهو امالان الخطبة كلام منظومة شرعت قبل الصلاة فاشبهت الاذان ولا ينبغي للموذن ان يتكلم في اذانه
بما يشبه كلام الناس ولا باس ان يتكلم بما يشبه الامر بالمعروف فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب فدخل
سليك الغطفاني وجلس فقال عليه السلام اركع ركعتين فقال سليك لا فقال عليه السلام قم واركع ركعتين ثم اجلس
وعن عمر رضي الله عنه انه ساعة الجمعة فقال عثمان حين سمعت النداء على ان توضأت فقال عمر والوضوء ايضا وقد كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يامر بالاغتسال يوم الجمعة ولانها يشبه الامر بالمعروف خطبة من حيث المعنى وان لم تكن خطبة من حيث النظم لان
في الحقيقة وعظ وامر بالمعروف ثم فرق بين الامام والقوم يحرم على القوم التكلم وقت الخطبة والامر بالمعروف والوعظ لا
يقطعهما معنى والمفروض على القوم الاستماع والانصات والكلام يقطع ذلك اي كلام ما كان من العمل فاما اليوم
فالسكوت غير لازم لانه قد يكون في القوم من هو اعلم من الامام واورع منه فلا يؤمر باستماع وعظ من دونه ومنهم
من قال ما دام في حمد الله تعالى والثناء عليه فالوعظ للناس فعليهم ان يستمعوا واذا اخذ في مدح الظلمة والدعا لهم لا باس
بالكلام لان مدحهم لا يخلو عن كذب فالاعراض عنه اولى وهذا المعنى ما روي عن بعض السلف انه كان يقلب الحصى في ذلك
الوقت انما كان يفعل ذلك ليصير ذلك مانعا دخول ذلك في سمعه وكان الطحاوي يقول على القوم ان يستمعوا وينصتوا
الى ان يبلغ الخطيب الى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فحينئذ يجب عليهم ان يصلوا على النبي صلى الله عليه
وسلم ويسلموا لان الخطيب حكى عن الله تعالى وملائكته انهم يصلون وحكى امر الله تعالى بالصلاة عليه وامتثال امر الله
واجب فيجب عليهم الصلاة في هذه الحالة والذي عليه عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى ان على القوم ان يستمعوا الخطبة وينصتوا
من اول الخطبة الى اخرها والاصل فيه قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون نزلت الاية في الخطبة على ما
ذكر فالله تعالى امر باستماع الخطبة مطلقا فيتناول الخطبة من اولها الى اخرها وقال ابو حنيفة ومحمد واذا ذكر الله
ورسوله في الخطبة استمعوا ولم يذكروا الله تعالى بالثناء عليه ولم يصلوا على النبي عليه السلام وعن ابي يوسف رحمه الله
انه يصلي الناس عليه في نفوسهم وهذا الكلام في حق من كان قريبا من الامام حيث يسمع ما يقول الامام اما من كان بعيدا
من الامام لا يسمع ما يقوله ماذا يصنع لا رواية في هذا الفصل قال محمد بن سلمة يسكت وهذا ذكر المعلى في كتاب الصلوة
عن ابي يوسف رحمه الله وروي عن نصير بن يحيى انه اذا كان بعيدا من الامام يقرا القران وروي عنه انه كان يحرك شفتيه ويقرا القران
وروى حماد عن ابرهيم انه قال اني لاقرا جزئين يوم الجمعة والامام يخطب ووجه هذا القول ان المقصود من الانصات الاستماع
لما فيها من قراءة القران والوعظ واذا لم يسمع يقرا حتى يحصل ما هو المقصود بقراءة القران ووجه ما روي عن محمد بن سلمة
حديث عمر وعثمان رضي الله عنهما انما قال للاجر المنصت الذي لا يسمع مثل اجر المنصت السامع ولانه مامور بشيئين
بالاستماع والانصات فمن قرب من الامام فقد قدر عليهما ومن بعد من الامام فقد قدر على احدهما وهو الانصات فياتي بما قدر
عليه ويترك ما عجز عنه فاما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه وكتابته فمن اصحابنا من ذكر ذلك وقال لا باس به و
روي عن ابي يوسف حتى روي عن ابي يوسف انه كان يقول ما رايت رجلا اذكى ولا افصح ولا انصح من الحكم ابن زهير

[illegible]

وقال

وقال الحسن ابن زياد رحمه الله ما دخل العراق احد افقه من الحكم بن زهير وان الحكم كان يجلس مع ابي يوسف يوم الجمعة وكان
ينظر في كتابه ويصححه بالقلم وقت الخطبة قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله ههنا فصل اخر اختلف فيه المشايخ ايضا
انه اذا لم يتكلم بلسانه ولكنه اشار براسه او بيده او بعينه نحو ان راى منكرا من انسان فنهاه بيده او اخبر بخبر فاشار براسه
هل يكره ذلك ام لا وسوى بين الاشارة وبين التكلم باللسان والصحيح انه لا باس به فانه روي عن عبد الله بن مسعود
انه سلم على النبي يوم الجمعة وهو يخطب ورد عليه بالاشارة والدليل عليه ما روي ان ابا ذر رضي الله عنه كان جالسا
الى جنب ابي بن كعب ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب يوم الجمعة فقرا في خطبته اية من القران فقال ابو ذر
لابي رضي الله عنهما متى نزلت هذه الاية فلم يجبه وغمزه ليسكت دل ان الاشارة لا باس بها قال شمس الائمة
رحمه الله وههنا فصل اخر وهو ان الدنو من الامام اولى او التباعد عنه قال كثير من العلما التباعد اولى كيلا يسمع
مدح الظلمة والدعا لهم والصحيح من الجواب من مشايخنا رحمهم الله ان الدنو منه افضل قال محمد رحمه الله في الاصل وان
شمت العاطس ولا يرد والسلام يعني وقت الخطبة ولم يذكر فيه خلافا وروى محمد عن ابي يوسف في صلاة الاثار انهم
يردون السلام ويشمتون العاطس وتبين بما ذكر في صلاة الاثار ان ما ذكر في الاصل قول محمد والخلاف بين ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله وهذا بنا على انه اذا لم يرد السلام في الحال هل يرده بعد الفراغ من الخطبة على قول محمد يرد وعلى قول
ابي يوسف لا يرد فلما كان من مذهب محمد الرد بعد الفراغ من الخطبة كان الاستماع والانصات اولى لانه لو رد يفوت
الانصات والاستماع ولو استمع لا يفوت رد السلام بل يتاخر والتاخير اولى من التفويت وعند ابي يوسف رحمه الله
لما كان لا يمكنه رد السلام وتشميت العاطس بعد فراغ الامام من الخطبة فلو رد لا يفوت به الاستماع اصلا بل
يفوت البعض ولو لم يرد يفوت الرد اصلا وتفويت البعض دون البعض اولى من تفويت الكل واما لا يمكنه رد السلام
بعد الفراغ من الخطبة عند ابي يوسف لان رد السلام جواب الخطاب وجواب الخطاب ما يكون على فور الخطاب
اما اذا تاخر يكون كلاما مبتدا فلا يكون جوابا ومحمد رحمه الله يقول يمكنه الرد لان المجلس واحد فيجعل الموجود في اخر المجلس
كالموجود في اوله كما في البيع وروي عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يحمد ولا يرد بلسانه لم يجز عن رده بقلبه اقام الرد
بالقلب مقام الرد باللسان كما قام الايما بالراس في حق المريض مقام الركوع والسجود ولم يذكر محمد في الاصل ان العاطس هل يحمد
الله تعالى

وذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان العاطس وقت الخطبة يحمد الله تعالى في نفسه ولا يجهر وهذا صحيح لان ذلك لا
يشغله عن الاستماع وعن محمد رحمه الله ان العاطس يحمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك شفتيه واذا فرغ الامام من الخطبة حمد الله
بلسانه وهذا كالمتغوط اذا اسمع الاذان اجابه بقلبه واذا فرغ من التغوط يجيبه بلسانه ولا ينبغي لهم ان يشربوا ويأكلوا والامام يخطب
لما ذكرنا ان صلاة الجمعة مع الخطبة كشي واحد ثم لا ينبغي لهم ان يأكلوا ويشربوا والامام في الصلوة فكذا اذا كان في الخطبة وهو اشارة
الى ما قلنا ثم عند ابي حنيفة رحمه الله يكره الكلام من حين خروج الامام الى ان يفرغ من الصلاة للخطبة وكذا الصلاة وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهم الله لا باس بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ما لم يدخل الامام في الصلاة واما الكلام عند الجلسة الخفيفة من مشايخنا من قال
بانه على الخلاف ومنهم من قال بلا خلاف يكره لهما ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل عن المنبر
امر بحوائجه وكان يسال الناس عن حوائجهم وعن اسعار السوق ثم صلى وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال خروج الامام يقطع
الصلاة وكلامه يقطع الكلام وروي عن عمر وعثمان رضي الله عنهما كانا اذا صعدا المنبر يسالان الناس عن اسعار السوق
ولان التكلم الا انه فيه المأمور لاجل الاستماع ولا استماع في هذين الوقتين ولا يصير هذا الكلام سببا لتفويت الاستماع في
ثاني الحال بخلاف الصلاة لانها تمتد الى وقت الخطبة او الى وقت الشروع في الصلاة حجة ابي حنيفة رحمه الله ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على ابواب المساجد يكتبون الناس الاول فالاول الحديث الى ان قال فاذا خرج
الامام طووا الصحف وجاوا يستمعون الذكر وانما يطوون الصحف اذا طوى الناس الكلام فاما اذا كانوا يتكلمون فهم يكتبون
عليهم قال الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وروى عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ ولان الخطبة في معنى شطر الصلاة والمتكلم في الخطبة في وسط الصلاة من وجه فيكره
واما حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اماما ولا باس للامام ان يتكلم الا ترى انه يخطب والخطبة
من اولها الى اخرها كلام وجواب اخر انه يحتمل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لعذر وضرورة ويحتمل انه كان في ابتدا الاسلام
حين الكلام مباحا في الصلاة فيكون مباحا في حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو المحكي عن حديث عمر رضي الله عنه وان افتتح الصلاة
بعد خروج الامام خففهما واتمهما قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله الجواب في الاصل وشرح في النوادر فقال ان صلى ركعة اضاف اليها اخرى

وسطو وان كان نوى اربعا عند التكبير فان قيد الثالثة بالسجدة اضاف اليها الاربعة وسلم وخفف القراءة فيها فيقرأ
فاتحة الكتاب وسورة قصيرة وان كان لم يورد في القراءة في هذه الصورة واذا لم يقيد الثالثة بالسجدة عاد ايضا ولم يذكر
هذا الفصل في النوادر والمتاخرون في هذا على قولين منهم من قال يمضي فيها ويتمها اربعا ويخفف القراءة ومنهم من قال
يمضي فيها يعود الى القعدة وكان هذا القائل قاس هذه المسئلة بمسئلة باب الحدث وصورة تلك المسئلة اذا شرع
الرجل في الفريضة في المسجد ثم اقيم لها وقد كان قام الى الثالثة فان لم يقيد الثالثة بالسجدة عاد الى التشهد وسلم وان قيد الثالثة
بالسجدة اتمها اربعا ويدخل في صلاة الامام والشرط السادس الاذن وهو ان تفتح ابواب المساجد ويؤذن للناس كافة حتى ان جماعة اجتمعوا في
الجامع واغلقوا الابواب على انفسهم وجمعوا لم يجزهم ذلك وكذلك السلطان اذا اراد ان يجمع بحشمه في داره فان فتح باب الدار واذن للناس
اذنا عاما جازت صلاته شهدتها العامة او لم يشهدوها وان لم يفتح باب الدار واغلق الابواب واجلس البوابين عليها ليمنعوا الناس عن الدخول لم
تجزهم الجمعة لان اشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس ولا يحصل ذلك الا بالاذن العام وكما يحتاج العام الى السلطان لاقامة الجمعة فالسلطان
ايضا يحتاج الى العام بان يأذن لهم اذنا عاما حتى تجوز صلاة الكل فبهذا يعتدل النظر من الجانبين واما الشرائط التي في المصلي فستة احدها
الاسلام وانه ظاهر والثاني البلوغ والثالث العقل وانه ظاهر ايضا لان الصبي والمجنون لا يخاطبان بشيء من العبادات والرابع الاقامة
لان المسافر تلحقه المشقة في دخول المصر وحضور الجمعة وربما لا يجد من يحفظ رحله وينقطع عن اصحابه والخامس الصحة لان المريض تلحقه المشقة
ايضا في حضور الجمعة وانتظار الامام والسادس الحرية لان العبد مشغول بخدمة المولى فيتضرر المولى بترك خدمته وشهود الجمعة وانتظار
الامام واما الذكورة فلان المرأة مشغولة بخدمة الزوج فيتضرر الزوج بترك خدمته ولدفع الضرر والحرج اسقط الشرع الجمعة عنهم والاصل
فيه قوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة الا مسافرا او مملوكا او امرأة او صبيا او مريضا غير ان الاسلام والبلوغ
والعقل شرائط الوجوب وفي الاداء بعضهم وما يتصل بهذا الشرط من المسائل روى ابراهيم عن محمد في نصراني استعمل على مصر ثم اسلم ليس له
ان يصلي بالناس الجمعة حتى يؤمر بعد اسلامه وكذلك الصبي ولو قال الخليفة للنصراني اذا اسلمت فصل بالناس الجمعة او قال للصبي اذا ادركت
فصل بهم الجمعة ثم اسلم النصراني وادرك الصبي وصلى بهم الجمعة جاز وقد ذكرنا قبل هذا عن فتاوى [illegible] ان الامام اذا امر الصبي او النصراني
على بلدة وفوض اليه امر الجمعة ثم اسلم النصراني وادرك الصبي وصلى بهم الجمعة جاز وهذه الرواية بخلاف ما ذكرنا ثمة وفي النوازل العبد اذا قرر
امر فصلى بهم الجمعة جاز وليس على المقعد الجمعة بالاجماع وكذلك لا جمعة على الاعمى وان وجد قائدا عند ابي حنيفة وعندهما عليه الجمعة اذا
وجد قائدا والفرق لهما بين المقعد والاعمى ان الاعمى قادر على السعي الا انه لا يهتدي فاذا وجد قائدا يقوده وجد من يهديه فيهتدي الى المسجد
اذا سأل الطريق فاما المقعد فغير قادر عليه وفي نوادر هشام عن محمد انه لا جمعة على الاعمى وان وجد قائدا والشيخ الكبير الذي ضعف وعجز
عن السعي لا تلزمه الجمعة كالمريض وعلى المكاتب الجمعة وكذلك على معتق البعض اذا كان يسعى ولا جمعة على العبد المأذون وعلى العبد الذي
يؤدي الضريبة قال في الاصل وللمولى ان يمنع عبده من حضور الجمعة ويكره له التخلف عنها لانها لم تكتب عليه قال شمس الائمة الحلواني ما ذكر
في الكتاب محمول على ما اذا لم يأذن له المولى اما اذا اذن له المولى فتخلف عنها يكره كما في الحر قال رحمه الله وهو موضع الخلاف وقد تكلم الناس فيه قال بعضهم
له ان يتخلف عنها وان اذن له المولى بها وقال بعضهم ليس له ان يتخلف عنها لان المولى لو امره بخدمة نفسه لزم طاعته فاذا امره بخدمة الله تعالى
اولى وذكر شيخ الاسلام في شرحه انه اذا اذن المولى للعبد بحضور الجمعة كان له ان يشهد الجمعة ولا يتحتم لان منافع العبد للمولى وقد ابطل المولى حقه بالاذن
فكان له ان يشهدها ولكن لا يجب عليه ذلك لان منافع العبد لم تصر مملوكة للعبد باذن المولى فكان بعد الاذن كما قبله قال في الاصل ايضا ولا
ينبغي له ان يصلي الجمعة بغير اذن مولاه وقال بعض مشايخنا انما لا يصلي الجمعة بغير اذن مولاه اذا علم انه لو استأذنه منعه [illegible] واما
اذا علم انه لو استأذنه اذن له لا يتخلف عنها قال شمس الائمة الحلواني وهكذا قالوا في المرأة اذا ارادت ان تصوم تطوعا بغير اذن
زوجها ان علمت انها لو استأذنته اذن لها لا يكره تصومه وان علمت انها لو استأذنته منعه يكره ولم يرض فلا تصوم وذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله اختلاف المشايخ في العبد يحضر مع مولاه المسجد الجامع ليحفظ دابته على باب الجامع هل له ان يصلي الجمعة قال رحمه الله والاصح انه [illegible]
اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته وروي عن محمد انه لا يصلي الجمعة وان تمكن من ذلك واذن له السيد في ادائها واذا قدم المسافر المصر
يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما ومما يتصل بهذه المسائل ما حكي عن الشيخ الامام شمس
الائمة الحلواني رحمه الله ان مشايخنا [illegible] ان يمنع الاجير من حضور الجمعة وكان الفقيه ابو علي الدقاق رحمه الله يقول ليس له ان يمنع الاجير في المصر من حضور الجمعة
لكن يسقط عنه الاجر بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شيئا من الاجر وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار
حط عنه ربع الاجر وليس للاجير ان يطالبه من الربع المحطوط بمقدار اشتغاله بالصلوة الامام اذا منع اهل مصر ان يجمعوا حكي عن الفقيه ابي جعفر
الهندواني (?) انه ان نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب واراد ان يخرج ذلك المصر من ان يكون مصرا لم يجمعوا فاما اذا نهاهم متعنتا او اضرارا بهم فلهم ان
يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولان الامام لو مرض [illegible] الناس عنه لخوف عدو او ما اشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعون الا باذن ثانيا [illegible]

في الامام [illegible] اذا [illegible] يوم الجمعة ونوى ان يكون له يوم الجمعة وان نوى ان يخرج من المصر في يومه ذلك قبل دخول وقت الصلاة
او بعد دخول وقت الصلاة فلا جمعة عليه لانه في الوجه الاول صار كواحد من اهل المصر وفي الوجه الثاني لا والله اعلم
يجب ان يعلم ان الكلام ههنا في فصول احدها في
جواز الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة والثاني في الكراهة والثالث في الانتقاض اذا خرج يريد الجمعة اما الكلام في
الجواز فنقول يجوز اداء الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لان الاصل الفرض الظهر [illegible] قبل هذا واما الكلام في الكراهية فنقول
يكره اداء الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لانه مامور باداء الجمعة وباسقاط الظهر بالجمعة فاذا صلى الظهر قبل فراغ الامام فقد
خالف امر الشرع فلهذا يكره وهذا بخلاف ما بعد فراغ الامام من الجمعة فانه بعد فراغ الامام من الجمعة سقط عنه الامر باقامة الجمعة
ولزمه اداء الظهر موافقا امر الشرع لا مخالفا له في الاصل وان كان مريضا يستحب له ان يؤخر الظهر الى ان يفرغ الامام من الجمعة
ولو لم يؤخر لم يكره والصحيح المقيم يؤخر ولو لم يؤخر يكره والفرق ان المريض مامور باداء الظهر لا الجمعة ولكن يستحب له التاخير لانه
يرجو له القدرة على اقامة الجمعة بزوال المرض ساعة فساعة فلا يصير باداء الظهر مخالفا امر الشرع ولا كذلك الصحيح واما
الكلام في انتقاض الظهر اذا خرج يريد الجمعة فاعلم بان هذا الفصل على وجهين اما ان ادرك الجمعة مع الامام او لم يدرك فان
ادركها مع الامام انتقض ظهره عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله المعذور وغير المعذور العبد والمسافر والمريض وغير المعذور في ذلك
على السواء حتى لو بطلت الجمعة توجه ما كان عليه اعادة الظهر وقال زفر رحمه الله في المعذور لا ينتقض ظهره هو يقول لان فرض
المعذور الظهر وقد صح تعيين حين اداه في وقته فلا ينتقض بغيره ووجه قول علمائنا الثلثة ان المعذور انما فارق غير
المعذور في حق الترخص بترك السعي الى الجمعة فاذا سعى التحق بغير المعذور واما اذا لم يدرك الجمعة مع الامام فهذه المسئلة
على وجهين اما ان خرج من بيته والامام قد فرغ من الجمعة او خرج من بيته والامام في الجمعة فقبل ان يصلي الامام فرغ
الامام من الجمعة ففي الفصل الاول لا ينتقض ظهره بالاجماع وفي الفصل الثاني قال ابو حنيفة ينتقض ظهره وقال ابو يوسف
ومحمد لا ينتقض وهو المذكور في الجامع الصغير وعلى هذا الخلاف اذا وصل الى الامام والامام في الجمعة الا انه لم يحرم بالجمعة
حتى سلم الامام ولو خرج لا يريد الجمعة لا ينتقض ظهره بالاجماع حجتهما في المسئلة المختلفة انه مامور بنقض الظهر ضرورة
اداء الجمعة لا مقصودا لان نقض العبادات مقصودا حرام فاذا وجد الاداء انتقض الظهر والا فلا فلا يمكن ان يجعل السعي
الى الجمعة كمباشرة الجمعة في حق رفض الظهر الا ترى ان من احرم بالحج والعمرة يؤمر بتقديم افعال العمرة فلو قدم افعال الحج ووقف بعرفة
يصير رافضا لعمرته ولو سار الى عرفات لا يصير بمجرد السير رافضا لعمرته الا ترى انه لم يجعل السعي الى الوقوف في حق
رفض العمرة كذا في مسئلتنا ولابي حنيفة ان الامر [illegible] انه مامور بنقض الظهر ضرورة اداء الجمعة الا ان السعي من
خصايص الجمعة الا ترى انه امر به في الجمعة دون سائر الصلوات فيقام مقام اداء الجمعة في موضع الاحتياط وكان ذلك
من باب الاحتياط واما مسئلة القارن فقد قيل انه على روايتين فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فالجواب في المسئلتين سواء انتقض
بالسعي الى الوقوف [illegible] لا ينتقض الظهر ههنا وقيل في مسئلة القارن القياس على قول ابي حنيفة رحمه الله ان ترتفض عمرته
وفي الاستحسان ان لا ترتفض ووجه الفرق على جواب الاستحسان على قول هذا القائل ان السعي الى عرفات مقام الوقوف
اعدما للنهي اما السعي الى الجمعة فليس بمنهي عنه بل هو مامور به فانه من خصايص الجمعة فجاز ان يقام مقام اداء الجمعة
في حق نقض الظهر احتياطا وانه على وجهين ان كان الخروج قبل الزوال فلا باس
به بلا خلاف لان الجمعة لا تجب قبل الزوال فلا يصير بالخروج تاركا فرضا وصار الخروج قبل الزوال وليس فيه ترك الفرض
نظير الخروج يوم الخميس وان كان الخروج بعد الزوال فان كان يمكنه ان يخرج من مصره قبل خروج وقت الجمعة فلا ينبغي
له ان يخرج بل يشهد الجمعة ثم يخرج وهذه المسئلة لا توجد بهذا التفصيل الا في السير وهذا بناء على اصل معروف لنا ان وجوب
الصلوة وسقوطها يتعلق باخر الوقت فمتى كان لا يخرج وقت الظهر قبل خروجه من المصر فهو صار مسافرا في اخر الوقت [illegible]
على المسافر فلا يصير تارك فرض واذا كان يخرج وقت الظهر قبل خروجه من مصره كان مقيما في اخر الوقت وهو في المصر فكان عليه
اداء الجمعة فيصير بالخروج تاركا فرضها فلا يباح له الخروج قال مشايخنا وعلى قياس هذه المسئلة يجب ان يكون الجواب
على التفصيل فلم يخرج [illegible] ولكن خرج بعد الزوال قبل اقامة الجمعة الى موضع لا يجب على اهل ذلك الموضع الجمعة هل
يباح له ذلك لانه يكون تارك فرض وان كان لا يخرج وقت الظهر الا بعد ان ينتهي الى ذلك الموضع يباح له ذلك لانه لا يصير
تارك فرض لان العبرة لاخر الوقت حكي عن الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله انه كان يقول عندي في جواب اصل
المسئلة اشكال ووجهه ان اعتبار اخر الوقت انما يكون فيما يتفرد باداءها وانما يؤديها مع الامام والناس فينبغي ان يعتبر

وقت اداىهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل اداء الناس الجمعة ينبغي ان يلزمه شهود الجمعة الرستاقي اذا سعى يوم الجمعة
الى المصر يريد اقامة الجمعة واقامة حوائج له في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة يثاب ثواب السعي الى الجمعة وان كان
قصده اقامة الحوائج لا غير او كان معظم مقاصده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة ولا يستقبل التكبير بخلاف
الامام اذا دخل عليه وقت العصر وهو في الجمعة فانه يستقبل التكبير للظهر قال الشيخ الزاهد ابو حفص رحمه الله قلت
لمحمد رحمه الله يصير موديا الظهر بتحريمة الجمعة فقال ما نصنع وقد جاءت الآثار
اذا تذكر يوم الجمعة والامام في الخطبة انه لم يصل الفجر فانه يقوم ويصلي الفجر ولا يسمع الخطبة لانه لو استمع وقضى الفجر
بعدها تفوته الجمعة اذا صلى السنة التي بعد الجمعة بنية الظهر ينبغي ان يقرأ في جميع الركعات فاذا صلى الامام ركعة
من الجمعة ثم احدث فخرج من المسجد ولم يقدم احدا فقدم الناس رجلا قبل ان يخرج الامام من المسجد جاز وهو اصلاح صلاتهم
فاذا خرج عن صلاة الامام لم يبق اماما ولو اقتدى رجل بالامام يوم الجمعة ونوى صلاة الامام الا انه يحسب انه يصلي الجمعة فاذا هو
يصلي الظهر جاز ظهره معه وان اقتدى به ونوى عند التكبير انه يصلي الجمعة فاذا هو يصلي الظهر لا يجزيه الظهر معه لانه
في الوجه الاول نوى صلاة الامام وحسب انه جمعة فصحت نية الصلاة معه وبطل الحسبان اما في الوجه الثاني نوى ان
يصلي الظهر جاز ظهره معه تبين انه لم يصح الاقتداء اذا حضر الرجل يوم الجمعة والمسجد ملآن ان تخطى يؤذي الناس لم يتخط وان كان لا يؤذي
احدا بان لا يطأ ثوبا ولا جسدا لا بأس بان يتخطى ويدنو من الامام وذكر الفقيه ابو جعفر عن اصحابنا رحمهم الله تعالى انه لا بأس بالتخطي
ما لم يأخذ الامام في الخطبة ويكره اذا اخذ لان للمسلم ان يتقدم ويدنو من المحراب اذا لم يكن الامام في الخطبة ليتسع
المكان على من يجيء بعده وينال فضل القرب من الامام فاذا لم يفعل الاول فقد ضيع ذلك المكان من غير عذر فكان للذي
جاء بعده ان يأخذ ذلك المكان واما من جاء والامام يخطب فعليه ان يستقر في موضعه من المسجد لان مشيه وتقدمه عمل في حالة
الخطبة وروى هشام عن ابي يوسف انه لا بأس بالتخطي ما لم يخرج الامام او يؤذ احدا رجل لم يستطع يوم الجمعة ان يسجد على
الارض من الزحام فانه ينتظر حتى يقوم الناس فاذا رأى فرجة سجد وان سجد على ظهر رجل اجزاه وان وجد فرجة فسجد على ظهر
رجل لم يجز وهذا قول ابي يوسف رحمه الله وقال الحسن رحمه الله لا يسجد على ظهور الرجال على كل رجل ركع ركوعين مع
الامام في الجمعة ولم يسجد لكثرة الزحام حتى صلى الامام ثم رأى فرجة قال ابو حنيفة رحمه الله يسجد سجدتين للركعة
الاولى ويقضي الركعة الثانية التي ركعها مع الامام فلا يعتد بها ثم يقوم ويركع بعد ما مكث قائما ولا يقرأ ويسجد سجدتين
ولو نوى حين يسجد الركعة الثانية بطلت نيته وكانت السجدة للاولى وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله هذا على
احدى الروايتين عن اصحابنا رحمهم الله ويسجد معه فالثانية تامة ويقضي الاولى بركوع وسجود ولو كان سجد مع الامام
في الركعة الاولى سجدة اجزته الركعتان جميعا لانه قيد الاولى بسجدة فيسجد للاولى سجدة اخرى ويسجد للثانية سجدتين
وان لم يقدر على السجود مع الامام في احدى الركعتين فلما فرغ الامام من سجدتي الركعة الثانية وقعد سجد الرجل سجدتين
يريد بهما اتباع الامام في سجدتي الركعة الثانية وقعد سجد الرجل سجدتين يريد بهما اتباع الامام في سجدتي الركعة الثانية
ثم تشهد الامام وسلم فان نية الرجل باطلة والسجدتان للركعة الاولى فيجب الاولى وبطلت الركعة الثانية فليقم وليصل
الركعة الثانية وهكذا روى ابن سماعة عن محمد في الرقيات وفي نوادر ابي سليمان عن محمد رجل ركع مع الامام في صلاة الجمعة
ولم يستطع ان يسجد لكثرة الزحام حتى قام الامام الى الثانية وقرأ وركع هذا الرجل معه يريد اتباعه في الثانية ويسجد
معه قال هذا السجود للثانية ولا يعتد مع الامام فيقضي ويقضي الاولى بركوع وان لم يركع معه في الثانية لكنه سجد
معه ينوي اتباعه لا يجزيه هذه السجدة من الركعتين فان اعاد وسجد قبله ينوي اتباعه ثم ادركه الامام فيها فهي للاولى
وكذلك اذا سجد بعد ما رفع الامام رأسه ينوي اتباعه في الثانية وان سجد مع الامام في الثانية ينوي الاولى فهي للاولى
وروى ابن سماعة عن ابي يوسف نحو هذا قال محمد رحمه الله ويكره ان يصلي الظهر يوم الجمعة في المصر بجماعة في السجن وغير السجن
هكذا روي عن علي رضي الله عنه والمعنى فيه ان المأمور به في حق من يسكن المصر في هذا الوقت شيئان ترك الجماعة وشهود
الجمعة واصحاب السجون قدروا على احدهما وهو ترك الجماعة فيأتون بذلك وبجوازه للمعذور اقامة الظهر بالجماعة ربما
يقتدي بهم غير المعذور وفيه تقليل الناس في الجامع بخلاف القرى حيث يصلي اهلها الظهر بجماعة لانه ليس على من يسكنها
شهود الجماعة فكان هذا اليوم في حقهم كسائر الايام والمسافرون اذا حضروا يوم الجمعة في مصر يصلون فرادى وكذلك اهل
المصر اذا فاتتهم الجمعة واهل السجن والمرضى ويكره لهم الجماعة والمريض الذي لا يستطيع ان يشهد الجماعة اذا صلى الظهر
في بيته بغير اذان واقامة فهو حسن لان هذا اليوم في حق المسافر والمريض كسائر الايام وفي سائر الايام من صلى الظهر

في بيته

في بيته ان صلاها بغير اذان واقامة فهو جائز وان صلاها باذان واقامة فحسن كذا ههنا وفي القدوري ومن فاتته
الجمعة صلى الظهر بغير اذان واقامة وكذلك اهل السجن والمرضى والعبيد والمسافرين ذكر الحاكم في المنتقى مسافر
ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد صلى اربعا بالتكبير الذي دخل معه الغسل يوم الجمعة بالاجماع والاصل ما روي
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من السنة الغسل يوم الجمعة واختلفوا في ان الغسل للصلاة او لليوم ذكر الفضلي في
فتاويه عن ابي يوسف ان الغسل لليوم وفي الاصل والطحاوي والقدوري ان الغسل عند ابي يوسف للصلاة وعند الحسن لليوم
وفي العصام ان الغسل على قول ابي يوسف لليوم وعلى قول محمد للصلاة قال الفضلي في كتابه الاغتسال للصلاة لا لليوم
لاجماعهم على انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يكون مقيما للسنة ولو كان الغسل لليوم لصار مقيما للسنة ولكن هذا ليس
بصواب فقد ذكر في شرح الاسبيجابي ان الغسل يقع سنة على قول من يقول بان الغسل سنة اليوم فانه اغتسل بعد طلوع
الفجر ثم احدث وتوضأ وصلى لم يكن صلاة بغسل وان لم يحدث حتى صلى كانت صلاة بغسل وهذا على قول من يقول بان الغسل
سنة الصلاة الاذان المعتبر الذي يجب السعي عنده ويحرم البيع الاذان عند الخطبة لا الاذان قبله لان ذلك لم يكن في
زمن النبي عليه السلام هكذا ذكر في النوازل وفي شرح الطحاوي وذكر شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله ان الصحيح
ان المعتبر هو الاذان الاول بعد دخول الوقت وبه كان يفتي الفقيه ابو القاسم البلخي وقال الحسن بن زياد الاذان على المنارة
هو الاصل قال صاحب شرح الطحاوي الاذان قبل التطوع وعلى المنارة محدث وزاده اهله حث على الناس وفي فتاوى ابي الليث
رجل لا يسير على العد يوم الجمعة فسمع النداء ان خاف ان يفوته الجمعة فليحضرها بخلاف سائر الصلوات لان الجمعة تفوت
عن الوقت اصلا وسائر الصلوات لا وزان مسئلتنا من سائر الصلوات اذا خاف ذهاب الوقت في سائر الصلوات فهكذا ترك
الطعام ويصلي وقتها كذا ههنا ذكر الحاكم في المنتقى مرسلا امير امر انسانا ان يصلي بالناس الجمعة في المسجد الجامع وانطلق الخاطب
ثم دخل المصر ودخل بعض المساجد وصلى الجمعة لا يجزيه الا ان يكون علم الناس بذلك فهذا كالجمعة في الموضعين والاصل فيه
ما روي عن علي رضي الله عنه وانه خرج الامام يوم الجمعة للاستسقاء وخرج معه ناس كثير وخلف انسانا يصلي بهم في
المسجد الجامع فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة في الجبانة وهو على غلوة من المصر وصلى خليفته في المسجد الجامع بجميعها ودل المسئلة
على ان الجمعة في الجبانة جائزة ويقرأ في الجمعة اي سورة شاء ولا يقصد سورة بعينها بدوام قراءتها والكلام في الجمعة نظير الكلام في
سائر الصلوات وفي اي حال ادرك دخل معه واتم الجمعة وكذا اذا ادركه في سجدتي السهو وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يجزيه الجمعة حتى يدرك ركعة كاملة لنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك ركعة من الجمعة
مع الامام فليضف اليها اخرى ومن ادركهم جلوسا صلى اربعا وله قوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وهذا عام في الصلوات كلها ورد مهما
شاهد صاحب ابن مسعود ومعاذ ثم عند محمد اذا لم يحز الجمعة يصلي اربعا يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة وهل يجب عليه
القعدة الاولى حكى الطحاوي عنه وجوب القعدة الاولى لوجوبها على الامام وحكى عنه المعلى انها لا تجب لانه يصلي الظهر في
حالة البنا والله اعلم

الاصل في صلاة العيد قول الله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم

جاء في التفسير ان المراد منه صلاة العيد والآثار فيها تعقب وتواترت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي صلاة
العيد وروى انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما وقال
عليه السلام لقد ابدلكم الله خيرا منهما الفطر والاضحى والامة اجمعت على اقامتها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا من غير نكير منكر وهذا الفصل يشتمل على انواع فنقول روى الحسن عن ابي حنيفة انه قال وتجب
صلاة العيد على من تجب الجمعة فهذا يدل على وجوبها وذكر في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم فالاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما اراد بالاول صلاة العيد وبالثاني صلاة الجمعة ههنا سنة وقال محمد رحمه الله في كتاب الصلاة لا يصلى شيء من التطوع
بجماعة ما عدا التراويح في رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيد تؤدى بجماعة ولو كانت صلاة العيد تطوعا لما قال فلا
التراويح في رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيد فمن مشايخنا من قال في المسئلة روايتان في احدى الروايتين هي واجبة
وفي الاخرى هي سنة وجه الرواية التي قال انها سنة قوله عليه السلام كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى
وصلاة العيد صلاة الاضحى لانها تقام عند الضحى فتكون سنة ولانها لو كانت واجبة شرع فيها الاذان والاقامة
كسائر الصلوات الواجبات وجه الرواية التي قال انها واجبة قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم والمراد منه صلاة العيد فقد امر الله
تعالى به والامر للوجوب ولا حجة له في الحديث الذي روى لان الضحى متى اطلق يراد منه صلاة الضحى لا صلاة العيد وصلاة الضحى في
سائر الايام سنة عندنا وقوله ليس فيها اذان ولا اقامة قلنا هذا لا يدل على عدم الوجوب الا ترى انه لا اذان للوتر ولا اقامة

وانها واجبة وعامة المشايخ على ان المذهب انها واجبة وتاويل ما ذكر في الجامع الصغير انها سنة ان وجوبها ثبت بالسنة
لا بالكتاب وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي في شرح كتاب الصلوة ان الاظهر انها سنة لكنها من معالم الدين اخذها
هدى وتركها ضلالة وفي نوادر بشر عن ابي يوسف صلاة العيد سنة واجبة فقد جمع بين صفة الوجوب والسنة ثم اختلفوا
في بيانه بعضهم قالوا اراد بالسنة الطريقة فمعناه وجوب صلاة العيد طريقة مستقيمة ظاهرة وبعضهم قالوا اراد به ان
الوجوب ثبت وجوبه فان وجوب صلاة العيد ما عرف الا بالسنة
فنقول اول وقتها من حين تبيض الشمس وانتهاؤها من حين تزول الشمس اما اول وقتها فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد والشمس على قدر
رمح او رمحين واما اخر وقتها فلما روي ان قوما شهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم برؤية الهلال في اخر يوم من رمضان
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد للصلاة ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن للتاخير معنى وان تركها
في اليوم الاول في عيد الفطر بغير عذر حتى زالت الشمس لم يصل من الغد وان كان بعذر صلى من الغد فان ترك من الغد
لم يصل بعده والقياس انها اذا فاتت عن وقتها لا تقضى كما في الجمعة وانما ترك القياس بالنص والنص انما ورد في التاخير
الى اليوم الثاني بسبب العذر فما عداه يرد الى ما يقتضيه القياس واما في الاضحى ان تركها في اليوم الاول بغير عذر صلى
في اليوم الثاني فان لم يفعل ففي اليوم الثالث فان لم يفعل فقد فاتت ولا يفعل بعد ذلك لان هذه صلاة عيد الاضحى فتكون
موقتة بايام الاضحى وايام الاضحى ثلاثة

قال اصحابنا في ظاهر الرواية التكبيرات
في الاضحى والفطر سواء يكبر في كل صلاة تسع تكبيرات ثلث اصليات تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع وست زوائد
ثلث في الاولى وثلث في الثانية وتقدم التكبيرات على القراءة في الركعة الاولى وتقدم القراءة على التكبيرات في الركعة الثانية وهذا
قول ابن مسعود وحذيفة اليماني وعقبة بن عامر الجهني وابي موسى الاشعري وابي هريرة وابي سعيد الخدري والبراء بن عازب
وابي مسعود الانصاري رضي الله عنهم وعن علي رضي الله عنه ثلث روايات في رواية احدى عشرة تكبيرة في العيدين
جميعا ثلث اصليات كما بينا وثمان زوائد اربع في الركعة الاولى واربع في الثانية في العيدين وفي رواية ثمان تكبيرات ثلث
اصليات وخمس زوائد ثلث في الركعة الاولى واثنتان في الركعة الثانية في العيدين جميعا وفي الرواية الثالثة وهو المشهور عنه
فرق بين عيد الفطر والاضحى فقال في عيد الفطر يكبر احدى عشرة تكبيرة في الركعتين ثلث اصليات وثمان زوائد اربع في الاولى
واربع في الثانية وفي عيد الاضحى يكبر خمس تكبيرات في الركعتين ثلث اصليات وثنتان زائدتان واحدة في الركعة الاولى
وواحدة في الركعة الثانية ومن مذهبه انه يقدم القراءة على التكبيرات في الركعتين في العيدين جميعا وفي رواية
كما قال ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية احدى عشرة تكبيرة كما قال علي رضي الله عنه والمشهور عنه روايتان في
رواية ثلث عشرة تكبيرة ثلث اصليات وعشر زوائد خمس في الركعة الاولى وخمس في الثانية وعليه عمل الناس اليوم
في عيد الفطر وفي رواية اثنتي عشرة تكبيرة ثلث اصليات وتسع زوائد خمس في الركعة الاولى واربع في الثانية وهو
قول الشافعي رحمه الله ورواية عن ابي يوسف وعليه عمل الناس اليوم في عيد الاضحى وتقدم التكبيرات على القراءة في
الروايتين المشهورتين وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه يكبر خمس عشرة تكبيرة في كل صلاة ثلث اصليات واثنتي عشر
زوائد ست في الاولى وست في الثانية وهي الرواية المشهورة عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي رواية شاذة عن ابي بكر رضي الله عنه
يكبر في كل صلاة ست عشرة تكبيرة ثلث اصليات وثلث عشر زوائد سبع في الاولى وست في الثانية فهذا اختلفوا في عدد التكبيرات
وموضعها على نحو ما بينا فيحمل اختلافهم على اختلاف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة العيد لان المقادير في العبادات
لا تثبت قياسا لا مثلها وانما تثبت توقيفا وسماعا فيحمل ما روي عن كل واحد منهم على انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل
ذلك ولم يثبت عنده نسخ ذلك فصار المروي عنهم كالمروي عن رسول الله عليه السلام فيجب ترجيح بعض الاقوال
على البعض ما جعل الناس بحكم الشافعي رجح ما اشتهر عن ابي بكر وابن عباس رضي الله عنهم اخذا لاكثر احتياطا واصحابنا
رجحوا قول ابن مسعود رضي الله عنه في العدد وفي الموضع اما في العدد فلانه لا تردد في قوله ولا اضطراب فانه قال قولا
واحدا وفي اقوال غيره تعارض واضطراب فكان قوله اثبت ولان قوله موافق للقياس والقياس ينفي ادخال زيادة الاذكار في الصلاة
قياسا على غيرها من الصلوات والاثبات لا بد مع القياس ولا
شك ان الاخذ بالموافق للقياس اولى ولان الجهر بالتكبير وهو ذكر مخالف للنصوص والاصول ولا الاخذ بما تيقن الكافي وهو
متيقن اولى ولان ما قال ابن مسعود رضي الله عنه اشهر فانه عمل به جماعة من الصحابة رضي الله عنهم على ما بينا فكان

الاخذ

الاخذ به اولى واذا وجب ترجيح قول ابن مسعود في العدد وجب ترجيحه في الموضع لان الرواية واحدة الا ان الناس
يعملون اليوم على مذهب ابن عباس لان الخلفاء من اولاده وهم امروا على الولاية وكتبوا في مناشيرهم ان يصلوا
صلاة العيد على مذهب جدهم وعن هذا ولما روي عن ابي يوسف رحمه الله انه قدم بغداد فصلى بالناس العيد
وخلفه هارون الرشيد وكبر تكبير ابن عباس ولما روي عن محمد رحمه الله انه فعل ذلك فتاويله انهما امران اخذ
عليهما وامرهما ان يكبرا تكبير جدهم ففعلا ذلك امتثالا لامره واظهارا للمتابعة لا مذهبا واعتقادا ثم عملوا برواية
الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في صلاة العيد الاضحى لاشتغال الناس في الغدائين فيه وتقديم الثناء على تكبيرات
العيد في ظاهر الرواية وروى ابن كاس عن ابي يوسف انه تقدم تكبيرات العيد على الثناء وجه هذه الرواية ان
سبيل تكبيرات العيد في الركعة الاولى ان يكون مضمومة الى تكبيرة الافتتاح ولهذا وجب تقديم التكبيرات على القراءة
كيلا يصير القراءة فاصلة بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيد وانما يصير مضمومة الى تكبيرة الافتتاح اذا قدمنا
التكبيرات على الثناء وجه ظاهر الرواية انا لو قدمنا التكبيرات على الثناء تفوت الثناء عن محله لان محله عقيب تكبيرة
الافتتاح بلا فصل كما في سائر الصلوات ولو قدمنا الثناء على التكبيرات لا تفوت التكبيرات عن محلها لان ما بعد تكبيرة الافتتاح
الى ان يرفع راسه من الركوع محل تكبيرات العيد الا ترى ان المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه ياتي بتكبيرات العيد
في الركوع وبعدما رفع راسه من الركوع لا ياتي به فدل ان ما بعد تكبيرة الافتتاح الى ان يرفع راسه من الركوع محل تكبيرات العيد
فلو قدمنا الثناء على التكبيرات لا تفوت التكبيرات عن محلها ولو قدمنا التكبيرات على الثناء تفوت الثناء عن محله فكان تقديم الثناء اولى
قوله بانه تفوت الضم في حق التكبيرات قلنا تفوت الضم في حق التكبيرات تفوت في حق الثناء اذا قدم التكبيرات على الثناء لان سبيل
الثناء ان يكون مضموما الى تكبيرة الافتتاح فاذا هما يستويان في تفويت الضم ثم تقديم الثناء على التكبيرات لا يفوت
التكبيرات عن محلها كما ذكرنا وتقديم التكبيرات على الثناء يفوت الثناء عن محلها فصار تقديم الثناء اولى قال ابو يوسف
يكبر تكبيرة الافتتاح ثم ياتي بالثناء ثم يتعوذ ثم يكبر تكبيرات العيد وقال محمد رحمه الله يتعوذ بعد تكبيرات العيد وبه قال
الشافعي وروى ابن كاس عن ابي حنيفة وزفر مثل قول ابي يوسف وهذا الاختلاف انما يتاتى على ظاهر الرواية لان
على ظاهر الرواية تقديم الثناء على تكبيرات العيد اما على رواية ابن كاس بتقديم تكبيرات العيد على الثناء فيقع التعوذ بعد الثناء
عند ابي يوسف رحمه الله ثم هذه المسئلة بناء على اصل ان التعوذ شرع للصلاة ام للقراءة عندهما شرع للقراءة فلا
ياتي وقت القراءة ووقت القراءة بعد تكبيرات العيد وعند ابي يوسف رحمه الله شرع للصلاة فلا جرم ياتي بالثناء قبل
تكبيرات العيد احتج محمد رحمه الله بالنص وهو قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم الله تعالى
امر بالتعوذ حال ارادة القراءة متصلا بالقراءة لانه ذكر بحرف الفاء وهي للوصل واذا اخر التعوذ عن التكبيرات يحصل
الوصل بالقراءة واذا قدمه على التكبيرات يفوت الوصل فيجب ان يؤخر التعوذ عن التكبيرات حتى لا يفوت الوصل وابو حنيفة
وابو يوسف قالا ان محل التعوذ عقيب الثناء بلا فصل كما في سائر الصلوات بعد الافتتاح ومحل التكبيرات بعد الافتتاح
الى ان يرفع راسه من الركوع فلو قدمنا التكبيرات على التعوذ يفوت التعوذ عن محله ولو قدمنا التعوذ على التكبيرات لا تفوت
التكبيرات عن محلها ولان التعوذ عن محله فكان تقديم التعوذ وتاخير التكبيرات اولى ولان سبيل التعوذ ان يكون متصلا
بالثناء ايضا فلو اخرنا التعوذ عن التكبيرات يفوت الاتصال بالثناء فكان تقديم التعوذ كيلا يفوت واحد منهما
عن محله اولى من تقديم التكبيرات على التعوذ قال محمد رحمه الله في الاصل يستحب المكث بين كل تكبيرتين مقدار ثلث
تسبيحات وهذا لان صلاة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام
والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث وليس بين التكبيرات ذكر مسنون عندنا اذ لو كان بينهما ذكر مسنون لنقل الينا عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولو اتى به لنقل الينا ولم ينقل ويرفع يديه في التكبيرات الزوائد في العيدين وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرفع لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان لا يرفع يديه في الصلاة الا في تكبيرة الافتتاح وجه قولهما ان النبي عليه السلام لا يرفع
الايدي الا في سبع مواطن وذكر فيها العيدين ولان رفع اليدين في تكبيرة الافتتاح انما شرع ليتم الاعلام لانه بالجهر وحده لا يتم لان في القوم
اصم واعمى فالاعمى ان كان يعلم بجهر التكبير فالاصم لا يعلم الا برفع اليدين فانه شرع رفع اليدين حتى يقع الاعلام على النوعين الا بالجهر
والرفع جميعا بخلاف تكبيرات الركوع والسجود لان الاعلام يقع بالجهر والانتقال من القيام الى الركوع فلا حاجة الى رفع اليدين
ليتم الاعلام وبخلاف تكبيرات الجنازة لانه شرع بين كل تكبيرتين ذكر مقدر فاذا فرغ منه علم انه جاء اوان التكبير فلا حاجة
الى رفع اليدين كما في تكبيرات الركوع اما ههنا ليس بين التكبيرات ذكر مسنون يشتغل حتى يعلم بالفراغ منه انه جاء اوان الاخر

فيحتاج الى رفع اليدين هناك ليتم الاعلام وما قال الحسن انه يسبح بين كل تكبيرتين مقدار ثلاث تسبيحات فليس بتقدير لازم
بل يتفاوت بكثرة القوم وقلتهم لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بكثرة القوم وقلتهم واذا صلى العيد
خلف امام لا يرى رفع اليدين عند التكبيرات الزوائد فقد قيل يرفع هو

قال القدوري [illegible]

ويصح صلاة العيدين بما يصح به الجمعة الا الخطبة فانها في العيد تفعل بعد الصلاة وفي الجمعة قبل الصلاة وقوله ويصح صلاة
العيد بما يصح به الجمعة اشارة الى اشتراط المصر والسلطان والاصل فيه قول النبي عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى
الا في مصر جامع وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فتح مكة في رمضان وخرج منها الى هوازن فاتفق له العيد في سفره ولم يصل
وان جاز اقامتها خارج المصر ما تركها والمعنى انه اوجب اعتبار السلطان في الجمعة من دفع الفتنة الموهومة وكذلك الفتنة
موجودة في العيد ثم قال الا الخطبة فانها في العيد بعد الصلاة وفي الجمعة قبل الصلاة هكذا جرى التوارث من لدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وان خطب في العيد اولا ثم صلى اجزاه والاصل في ذلك ان عمر رضي الله عنه ربما كان يخطب في العيد
قبل الصلاة كيلا يذهب الناس ويفوتهم ثواب الخطبة ومروان بن الحكم فعل كذلك وصلى معه نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فرق بين العيد وبين الجمعة فان الجمعة لو خطب اخرا لا يجوز والفرق انما يعتبر التغيير بالترك لموضعين جميعا الا ان ترك
الخطبة في الجمعة لا يجوز فكذا اذا اخرت عن موضعها ولو ترك الخطبة في صلاة العيد يجوز صلاة العيد فكذا اذا اخرت عن موضعها
والخطبة في العيدين كهي في الجمعة يخطب خطبتين بينهما جلسة خفيفة كما في صلاة الجمعة وبه ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ويقرا فيها سورة من القران ويسمع لها القوم لان الخطبة في العيد انما شرعت لتعليم ما يجب اقامته في هذا اليوم من
صدقة الفطر والاضحية وانما يحصل التعلم بالاستماع والانصات والخروج الى الجبانة لصلاة العيد سنة وان كان يسعهم المسجد الجامع
على هذا عامة المشايخ وبعضهم قالوا الخروج الى الجبانة ليس بسنة وانما تعارف الناس ذلك لضيق المسجد وكثرة الزحام والصحيح ما عليه
عامة المشايخ ثم لا يبعدون عن المصر بل يقيمونها في فناء المصر لان المصر شرط جواز الصلاة وفناء المصر من المصر الا ترى ان ابنية
المصر [illegible] فكذا فناء المصر يجوز فاما ما زاد على فناء المصر من المصر فليس من المصر فلهذا قال يقيموها في فنائه
لما قدم الكوفة استخلف ابا موسى الاشعري ليصلي بالضعفة صلاة العيد في الجامع وخرج الى الجبانة مع خمسين شيخا يمشي
ويمشون ولانه راعى حق الاقوياء فيخرج وحق الضعفاء بان يستخلف عليهم من يصلي بهم في الجامع كيلا تفوتهم صلاة العيد وان فعل
ذلك فلا شي عليه لانه منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فعل ذلك ويجوز اقامة صلاة العيد في موضعين على هذا في
الاصل وهذا لما ذكرنا ان السنة في صلاة العيد ان تقام خارج المصر في الجبانة ولا يمكن الضعفاء الخروج اليها فالجواز
عظم حرج بالاقامة في موضعين فجوز واما اقامتها في ثلث مواضع فعلى قول محمد يجوز وعلى قول ابي يوسف لا يجوز ولا يخرج المنبر
في العيدين لانه لم يخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على عهد من خلفه من الخلفا واول من اخرج المنبر مروان وقد انكر
عليه بعض الصحابة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب على ناقته العضبا ووجهه الى المسلمين قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله
من خطب على الدابة يكون قاعدا ففيه دليل على ان الخطبة قاعدا تجوز وروي انه عليه السلام خطب متكئا على عنزته
وهو قايم وليس في هذا كله اخراج المنبر قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله واما في زماننا اخراج المنبر لا باس به
لانه راه المسلمون حسنا وهو عند الله حسن وروي عن ابي حنيفة انه قال لا اخراج المنبر يوم العيد حسن واختلف
الناس في بنا المنبر في الجبانة في المصلى قال بعضهم يكره ويخطب الامام قاعدا على الارض او على دابته كما فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم لا يكره ويجهر بالقراة في العيدين هكذا روي النعمان بن بشير وابو واقد وزيد بن ارقم عن رسول الله
وجرى التوارث هكذا فالتوارث حجة وليس في العيدين اذان ولا اقامة هكذا جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى يومنا هذا

قال محمد رحمه الله في الاصل والخروج في العيدين

على اهل الامصار والمداين لا على اهل القرى والسواد قال ثم ايضا وليس على النسا خروج في العيدين وكان يرخص لهن
في ذلك قال وقال ابو حنيفة رحمه الله فاما اليوم فاني اكره لهن ذلك واكره لهن شهود الجمعة وصلاة المكتوبة وانما ارخص للعجوز الكبيرة
ان تشهد العشا والفجر والعيدين وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرخص للعجوز في حضور الصلوات كلها [illegible]
والعلم بان النسا امرن بالقرار في البيوت قال الله تعالى وقرن في بيوتكن ونهين عن الخروج قال الله تعالى ولا تبرجن تبرج
الجاهلية الاولى الا انه ابيح لهن الخروج في الابتداء الى الجماعات لقوله عليه السلام لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وليخرجن اذا خرجن
تفلات اي غير متطيبات ثم منعن بعد ذلك لما في خروجهن من الفتنة قال الله تعالى ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا

المتاخرين

المتاخرين قيل في تفسير الاية نزلت في شان النسوة لان المنافقين يتاخرون حتى يطلعوا على عورات النسا فمنعن
بعد ذلك وقال عليه السلام صلاة المراة في دارها افضل من صلاتها في مسجدها وصلوتها في بيتها افضل من صلاتها
في دارها وعن عمر رضي الله عنه انه نهى النسا عن الخروج ثم تكلموا ان في زماننا يرخص لهن في الخروج ام لا اما الشواب فلا
يرخص لهن الخروج في شي من الصلوات عندنا وقال الشافعي رحمه الله يباح لهن الخروج واحتج بقوله عليه السلام لا تمنعوا اما
الله مساجد الله واحتج اصحابنا رحمهم الله بنهي عمر رضي الله عنه عن الخروج لما راى من الفتنة واما العجايز من النسا
يرخص لهن الخروج الى صلاة الظهر والعصر والجمعة في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرخص لهن في الصلاة
كلها وفي الكسوف والاستسقا هكذا اصحابنا وقالوا ليس في خروج العجايز فتنة لان الناس قلما يرغبون فيهن وقد كن يخرجن الى الجهاد
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يداوين المرضى ويستقين الماء ويطبخن ولهذا جاز للرجال مصافحتهن ولهذا رخص لهن الخروج
الى صلاة الفجر والمغرب والعيدين واحتج ابو حنيفة رحمه الله وقال وقت الظهر والعصر وقت يكثر فيهما الفساق [illegible]
منهم رغب في العجايز فيصير خروجهن سببا للوقوع في الفتنة بخلاف الفجر والمغرب والعشا فانه لا يكثر فيهم الفساق بل الصلحا
يحضرون في هذه الصلوات ولان في صلاة الفجر والمغرب والعشا ظلمة الليل تحول بينها وبين نظر الرجال اليها فلا يصير الخروج
وهذه الحالة سببا للوقوع في الفتنة بخلاف الظهر والعصر لانها يوديان في ضوء النهار فيقع نظر الرجال عليها بخلاف الجمعة فانها تودى في
المصر بجمع عظيم ولكثرة الجمع ربما تصدم وفي ذلك فتنة لان العجوز ان كان لا يشتهيها شاب يشتهيها شيخ مثلها وربما يحمل
فرط الشبق بالشاب على ان يشتهيها ويقصد ان يصدمها فاما صلاة العيد تودى في الجبانة فيمكنها ان تعتزل
ناحية الرجال كيلا يصدموا ثم اذا خرجن في العيد هل يصلين روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصلين وانما خروجهن لتكثير
سواد المسلمين كما في حديث ام عطية كن النسا يخرجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العيدين حتى ذوات الحيض ومعلوم ان
الحائض لا تصلي فعلمنا ان خروجهن لتكثير سواد المسلمين قال في الاصل وللمولى منع عبده من حضور العيدين ولا يكره للعبد التخلف
عنها لانه لم تجب عليه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا لم ياذن له المولى واما اذا اذن له
المولى قال بعضهم ليس له ان يتخلف عنه لان المولى لو امره بخدمة نفسه كان عليه طاعته ولا يسعه التخلف فاما اذا امره بخدمة
ربه تعالى اولى وفي شرح شيخ الاسلام اذا اذن المولى للعبد ان يشهد العيدين كان له ان يشهدها لان المنع كان لحق المولى وقد
بطل المولى حقه بنفسه لما اذن له ان يشهدها ولكن لا يجب عليه لان منافع العبد لم تصر مملوكة بالاذن والحال بعد الاذن كالحال
قبل الاذن قال ولا ينبغي له ان يشهد العيدين بغير اذن مولاه قال بعض مشايخنا الا ان يشهد العيدين كان له ان يشهد بغير اذن
مولاه اذا علم الله لو استاذن من مولاه في ذلك يكره ويابى اما اذا علم انه لو استاذن رضي بذلك وسر لا يتخلف عنها وذكر شمس الائمة
السرخسي اختلاف المشايخ في العبد اذا حضر مصلى العيد مع مولاه يحفظ دابته هل له ان يصلي صلاة العيد بغير اذن المولى
قال رحمه الله والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق مولاه في امساك دابته وروي عن محمد انه لا يصلي العيد وان تمكن من
ذلك ولو اذن له السيد باداتها

قال محمد رحمه الله في الجامع اذا ادرك الرجل الامام في الركوع في صلاة العيد فانه
يكبر تكبيرة الافتتاح قايما لان الافتتاح شرع في القيام المحض والركوع ليس بقيام محض بل هو قيام من وجه دون وجه
فياتي بتكبيرة الافتتاح في الافتتاح وهو القيام لا في الركوع لا في ساير الصلوات ثم ياتي بتكبيرات العيد قايما اذا كان غالب رايه انه
[illegible] الركوع مع الامام لان المحل الاصلي لتكبيرات القيام المحض والركوع ليس بقيام محض فاذا كان يرجو ادراك شي من الركوع
لو اتى بالتكبيرات قايما فقد امكنه الاتيان بالتكبيرات في محلها الاصلي من غير فوات الركوع فياتي بها فان [illegible] حتى اتى بها في حالة
القيام يفوته متابعة الامام في بعض الركوع ومتى اتى بها لا تفوته المتابعة في بعض الركوع ولا التكبيرات فكان الاتيان
بها في حالة الركوع اولى فقلنا لو لم ياتي بها في حالة القيام يفوته التكبيرات اصلا عند بعض العلما وهو ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله لان عندهما لا يوتى بتكبيرات العيد في حالة الركوع على ما نبين بعد هذا ان شا الله تعالى ولو اتى بها في
حالة القيام لا يفوته المتابعة في الركوع اصلا بالاجماع فكان هذا اولى وعلى اصل ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بقول لو
اتى بالتكبيرات في حالة القيام يفوته المتابعة في بعض الركوع دون البعض ولو اتى بها في حالة الركوع يفوت جميع التكبيرات
عن محلها من كل وجه فكان ما قلناه اولى فان قيل ينبغي ان لا ياتي بتكبيرات العيد منها في حالة القيام ولا في حالة الركوع
لانه مسبوق في حق التكبيرات لانه حين اتى بها الامام لم يكن هو في تحريمة الامام والمسبوق منهي عن قضا ما سبق به قبل
فراغ الامام قلنا [illegible] القديمة انما اتى المسبوق بقضا ما سبق اولا ثم تابع الامام بعد ذلك الى ان دخل معاذ على رسول الله

من مواهب الملك عبده الفقير الى الله الشيخ محمد
ابن الشيخ حامد غفر الله له

من المحيط البرهانية

الاولى فيقضون بقية صلوتهم بغير قراءة لانهم مدركون اول الصلوة ويتشهدون ويسلمون
ويذهبون ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراءة لانهم مسبوقون ويتشهدون
ويسلمون وان كانت الصلوة من ذوات المثنى نحو الفجر في حق الكل والعصر والعشاء في حق المسافر صلى بكل
طائفة ركعة على نحو ما بينا وان كانت الصلوة من ذوات الثلاث نحو المغرب صلى بالطائفة الاولى ركعتين
وبالثانية ركعة على نحو ما بينا لان حظ كل طائفة من صلوة الخوف الشطر وشطر المغرب ركعتان بدليل
ان القعدة المشروعة عقيب الشطر شرعت في المغرب عقيب الركعتين ولان للطائفة الاولى حظا من
الركعة الثانية والركعة الواحدة مما لا يتجزى فرجحنا الطائفة الاولى لحكم السبق ثم الحال لا يخلو من ان
اما ان يكون العدو مستدبر القبلة او مستقبل القبلة وكل وجه على خمسة اوجه اما ان يكون الامام او القوم
مسافرين او كان الامام مسافرا والقوم مقيمين او كان بعض القوم مقيما وبعض القوم مسافرا والامام
مقيم او مسافر فان كان العدو مستدبر القبلة والامام والقوم مسافرين وارادوا ان يصلوا صلوة
وان لم يتنازع القوم في الصلوة خلفه فان الافضل للامام ان يجعل القوم طائفتين فيقوم طائفة
ليقيموا بازاء العدو ويصلي بالطائفة التي معه تمام الصلوة ثم امر رجلا من الطائفة التي بازاء العدو
حتى يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا والطائفة التي صلت مع الامام الاول يقومون بازاء الاول
وان تنازع كل طائفة فقالوا انا نصلي معك فانه يجعل القوم طائفتين يقف احدهما بازاء العدو
ويراقبون العدو والطائفة الاخرى يفتتحون الصلوة مع الامام وقاموا بازاء العدو ويرا
قبون العدو ثم جاءت الطائفة التي كانت بازاء العدو والامام ينتظرهم فيصلي بهم الركعة
الاخرى ثم يتشهد ويسلم ولا يسلم معه من كان خلفه ولكن يقومون ويذهبون ويقفون
بازاء العدو ثم يجيء الطائفة الاولى مكان صلوتهم فيصلون ركعة بغير قراءة لانهم مدركون
اول الصلوة مع الامام فصار كانهم خلف الامام فاذا صلوا ركعة قعدوا قدر التشهد ويسلمون
ويذهبون ويقفون بازاء العدو ويراقبونهم ثم يجيء الطائفة الاخرى مكان صلوتهم
فيقضون ركعة بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق فيما يقضي يقضي بقراءة فيصلون صلوة الخوف
على هذا الوجه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وللشافعي في هذه المسئلة ثلاثة اقوال قول مثل قول ابي حنيفة
ومحمد والقول الثاني قال يصلي بالطائفة التي معه تمام الصلوة ثم تذهب الطائفة التي صلت مع الامام تمام
صلوتهم ويسلمون ويقفون بازاء العدو ويجيء الطائفة الاخرى فيصلي بهم مرة اخرى ويجعل هو ذلك وان كان
هذا اقتداء المفترض بالمتنفل جائز عنده والقول الثالث وهو المشهور انه يجعل القوم طائفتين طائفة تقوم
بازاء العدو وطائفة تفتتح الصلوة مع الامام فيصلي بالطائفة التي معه ركعة قام الامام ووقف قائما ولا يقرأ
حتى يصلي هذه الطائفة التي معه تمام صلوتهم ويسلمون ويقفون بازاء العدو ثم يجيء الطائفة الاخرى التي
كانت بازاء العدو فيصلي الامام بهم ركعة ولا يسلم بل يمكث قاعدا حتى يصلي هذه الطائفة التي معه تمام
صلوتهم ثم يصلي الامام مع القوم وان كان العدو مستقبل القبلة فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كان العدو
مستدبر القبلة عندنا وقال الشافعي ان كان العدو مستقبل القبلة وكانوا في ارض مستوية لا يستره شيء
ولا يخافون الكمين من جهة العدو فانه يفتتح الصلوة بالقوم كلهم ثم يركع معه كل القوم ثم يسجد ويسجد معه
الصف الثاني ولا يسجد الصف الاول بل يحرسون الصف الثاني ثم يمكث الامام قاعدا حتى يسجد الصف الاول
السجدة الاولى فاذا سجد السجدة الاولى يسجد الامام سجدة اخرى ويسجد معه الصف الاول ولا يسجد الصف الثاني
بل يحرسون الصف الاول حتى يحصل لكل طائفة سجدة مع الامام فيستويان ثم يمكث حتى يسجد الطا
ئفة الثانية السجدة الاخرى ثم يدركون الامام ثم يصلي بهم الركعة الاخرى على هذا الوجه الا انه في هذه الركعة
الثانية ان شاء تقدم الصف الثاني وقام مقام الاول حتى يستويان وان شاء لم يتقدم وذلك افضل وهو
قول ابن ابي ليلى فان كان الامام والقوم مقيمين والصلوة ما الطائفة التي معه فيصلي بهم ركعتين ويقعد
قدر التشهد ثم يذهب هذه الطائفة والعدو ثم يجيء الطائفة الاخرى التي كانت بازاء العدو مكان
صلوتهم فيصلون ركعتين بغير قراءة ويسلمون ويقفون بازاء العدو ثم يجيء الطائفة الثانية مكان صلوتهم

فيصلون ركعتين بقراءة على نحو ما بينا فان كان الامام مقيما والقوم مسافرون فالجواب فيه كالجواب فيما اذا
كان الكل مقيمين لان القوم صاروا مقيمين في حق هذه الصلوة حين اقتدوا بالمقيم فان كان الامام مسافرا
والقوم مقيمين صلى بالطائفة التي معه ركعة ثم انصرفوا بازاء العدو وصلى بالطائفة الثانية ركعة وسلم ثم يجيء
الطائفة الاولى فيصلون ثلاث ركعات بغير قراءة نص على هذا في الكتاب وهذا الجواب في الركعة الثانية
لا اشكال لانهم في الركعة الثانية كانهم خلف الامام من حيث الحكم لانهم ادركوا اول الصلوة واما
في الركعتين الاخيرتين لا يقرؤون لانهم يؤدون الاخيرتين على سبيل الانفراد لان تحريمتهم هكذا انعقدت مع الامام
قال يقضيها بغير قراءة وذكر الحسن بن زياد رحمه الله في المجرد انه بقراءة وان كان الامام مسافرا خلف
الامام فهي الى تمام صلوته ركعة ومن كان مقيما فهي الى تمام صلوته ركعتان يقضيهما ثم ينصرفون بازاء العدو
ويرجع الطائفة الاولى الى مكان الامام فمن كان مسافرا يصلي ركعة بغير قراءة في ظاهر الرواية وفي رواية
الحسن بقراءة في الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وفي الركعة الاولى لا يقرأ فاذا اتمت الطائفة الاولى صلوتهم
ينصرفون بازاء العدو ويجيء الطائفة الثانية الى مكان صلوتهم فمن كان مسافرا يصلي ركعة بقراءة لانه مسبوق
ومن كان مقيما يصلي ثلاث ركعات الاولى بفاتحة الكتاب وسورة لانه كان مسبوقا فيها وفي الاخريين بفاتحة
الكتاب على الروايات وان كان الامام مقيما والقوم مقيمون والمسافرون فالجواب فيه كالجواب فيما
اذا كان الكل مقيمين لان المسافرين يصيرون مقيمين بالاقتداء وان لم تقرأ الطائفة الثانية فيما يقضون
لم يجزهم لانهم مسبوقون وان اقتدى احدهما بصاحبه فيما يقضي فسدت صلوة المقتدي وصلوة الامام
تامة واذا سهى الامام في صلوة الخوف وجب عليه سجدتا السهو ومن قاتل منهم في صلوته فسدت صلوته
عندنا وقال مالك لا تفسد صلوته وهو قول الشافعي ولا يصلون وهم يقاتلون وان ذهب الوقت وكذلك
من ركب منهم في صلوته عند انصرافه الى وجه العدو فسدت صلوته ولا يصلون جماعة ركبانا الا انه يكون
الامام والمقتدي على دابة فيصح اقتداء المقتدي وروي عن محمد رحمه الله انه جوز لهم في الخوف ان يصلوا
ركبانا بالجماعة وقال استحسن ذلك لينالوا فضيلة الجماعة وعن محمد رحمه الله انه قال اذا كان الرجل
في السفر فامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فيه فانه يقف على دابته مستقبل القبلة فيصلي
بالايماء اذا امكنه ايقاف الدابة وان لم يمكنه ايقاف الدابة مستقبل القبلة فانه يصلي مستدبر القبلة
بالايماء فعلى هذا اذا كان يخاف النزول عن الدابة فانه يصلي راكبا مستقبل القبلة بالايماء وان لم يمكنه صلى
مستدبر القبلة ثم انما يجوز ذلك اذا كانت الدابة تسير بنفسه فاما اذا كان يسيرها صاحبها لا يجوز وان
كان ماشيا هاربا من العدو وحضرت الصلوة ولم يمكنه الوقوف ليصلي فانه لا يصلي ماشيا عندنا بل يؤخر وعند
الشافعي رحمه الله يصلي في تلك الحالة بالايماء ثم يعيد وان صلوا صلوة الخوف من غير ان عاينوا العدو جازت
صلوة الامام ولم تجز صلوة القوم اذا صلوها بصفة الذهاب والمجيء ولو رأوا سوادا فظنوا انه العدو فصلوا
صلوة الخوف فان تبين انه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص لم يكن متقررا فلا تجزيهم صلوتهم
والخوف من سبع عاينوه كالخوف من العدو لان الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم ولا فرق في هذا بين السبع
والعدو والراكب اذا امكنه ان يصلي راكبا ولم يمكنه النزول صلى بالايماء واذا صلى بالايماء لم يلزمه الاعادة بعد
زوال العذر في الوقت وخارج الوقت والراجل يومي اذا لم يقدر على الركوع والراكب اذا كان طالبا لا يصلي
على الدابة وان كان مطلوبا لا باس بان يصلي على الدابة نوع

احدها ان الانحراف عن القبلة في خلال الصلوة في غير موضعه واوانه مفسد للصلوة وترك
الانحراف عن القبلة في موضعه وفي غير موضعه غير مفسد للصلوة وهذا لان قضية الاصل الفساد بالانحراف
مطلقا في عموم الاحوال وانما تركنا قضية هذا الاصل في صلوة الخوف معتدا باوانه وقد بينا اوان الانحراف
لكل واحد من الطائفتين فيما عداه على قضية الاصل اما ترك الانحراف عن القبلة والثبات عليها في موضع
الانحراف عمل بالاصل وتمسك بما هو عزيمة فلا يصلح مفسدا لكن يوجب الاساءة لترك ... الجماعة
والسنة الاصل الثاني ان من ادرك الشطر الاول فهو من الطائفة الاولى ومن ادرك الشطر
الثاني فهو من الطائفة الثانية لان صلوة الخوف تقام بطائفتين لكل طائفة شطر من الصلوة والصلوة

شطران

شطران والتي تقام بها الشطر الاول تجعل من الطائفة الاولى والتي تقام بها الشطر الثاني تجعل من الطائفة
الثانية والاصل الثالث ان المقتدي يتبع رأي الامام لا رأي نفسه لانه بالاقتداء به التزم متابعته
فيترك رأيه برأي الامام الا اذا تيقن بخطاء الامام على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى والمنفرد يتبع
رأي نفسه لانه صار اصلا بنفسه ولم يلتزم متابعة غيره والمسبوق فيما يقضي منفرد واللاحق كانه
خلف الامام اذا عرفنا هذه الاصول جئنا الى المسائل قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات
اذا صلى الامام المغرب صلوة الخوف جعل الناس طائفتين وصلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعة
على ما بينا فلو انه اخطأ وصلى بالطائفة الاولى ركعة وبالطائفة الثانية ركعتين ظنا منه ان المعتبر
قسمة القراءة ثم سلم الامام وذهبت الطائفة الثانية وجاءت الطائفة الاولى فصلوة الامام تامة
لانه لم يبرح عن مكانه حتى اتم صلوته وصلوة الطائفتين فاسدة اما الطائفة الاولى فلانهم انحرفوا
بعد الركعة الاولى وهذا ليس اوان انحرافهم واما الطائفة الثانية فهم من الطائفة الاولى
لانهم ادركوا شيئا من الشطر الاول الا انهم مسبوقون بركعة فكان ينبغي لهم ان ينحرفوا عقيب الركعة
الثانية غير انا تركنا الانحراف والثبات على القبلة لا تفسد الصلوة وان كان في غير موضعه الا انهم
انحرفوا عن القبلة بعد سلام الامام وهذا اوان انصرافهم الى القبلة لا اوان انحرافهم فسدت صلوتهم
حتى لو لم ينحرفوا لا تفسد صلوتهم وان صلى بالطائفة الاولى ركعة فانحرفوا ثم جاءت الطائفة الثانية
فصلى بهم ركعة ثم انحرفوا ثم عادت الطائفة الاولى فصلى بهم الركعة الثالثة ثم انحرفوا ثم عادت الطائفة
الثانية فقضوا الركعتين ثم جاءت الطائفة الاولى فصلوة الامام تامة لما ذكرنا وصلوة الطائفة الاولى
فاسدة لانهم انحرفوا عن القبلة في غير اوانه وهو ما بعد الركعة الاولى فسدت صلوتهم فحين جاؤوا
وصلوا مع الامام الركعة الثالثة فقد بنوا تلك على تحريمة فاسدة والبناء على الفاسد فاسد وصلوة
الطائفة الثانية جائزة لانهم من الطائفة الاولى وقد انحرفوا في اوانه وهو ما بعد الركعة الثانية فصحت
صلوتهم وعليهم ان يقضوا الركعة الثالثة اولا بغير قراءة لانهم مدركون للثالثة ثم يقضون الاولى
بقراءة لانهم مسبوقون في حق الاولى فلو ان الطائفة حين انصرفوا الركعة الثانية جددوا التكبير والتحريمة
وصلوا الركعة الثالثة جازت صلوتهم لانهم الطائفة الثانية في الحقيقة وقد انحرفوا في اوانه فاذا
رجعوا فعليهم ان يصلوا ركعتين بقراءة لانهم مسبوقون فيها فان جعل الامام الناس ثلث طوائف
وصلى بكل طائفة ركعة ثم عادت الطائفة الاولى ثم الثانية ثم الثالثة فصلوة الامام تامة لما مر وصلوة
الطائفة الاولى فاسدة لما قلنا وصلوة الطائفتين جائزة اما الطائفة الثانية فلانهم الطائفة الاولى
في الحقيقة وقد انحرفوا في اوانه ويقضون الركعة الثالثة اولا بغير قراءة لانهم مدركون لها ويقضون
الركعة الاولى بقراءة لانهم مسبوقون فيها واما الطائفة الثالثة فهم في الحقيقة من الطائفة الثانية
وقد انحرفوا في اوانه وهو ما بعد الثالثة ويقضون الركعتين لانهم مسبوقون فيهما قال محمد رحمه الله تعالى
في واذا صلى الامام صلوة الظهر في المصر وخاف مواضعين العدو وجعل الناس طائفتين وصلى بكل طائفة
ركعتين لما ذكرنا فان اخطأ الامام وظن انه يقسم القراءة بين طائفتين فصلى بالطائفة الاولى ركعة
وبالثانية بقية الصلوة فسدت صلوة الطائفتين جميعا لوجود الانحراف في غير اوانه من الطائفتين
اما الطائفة الاولى فلانهم انصرفوا قبل القعدة الاولى واما الطائفة الثانية فلانهم من الطائفة الاولى
لانهم ادركوا شيئا من الشطر الاول وقد انصرفوا بعد سلام الامام وهذا اوان عودهم لا اوان
انصرافهم قال ولو ان الامام صلى بالطائفة الاولى ركعة وانصرفت وبالطائفة الثانية ركعة وانصرفت
ثم صلى بالطائفة الاولى الركعة الثالثة ثم بالطائفة الثانية الركعة الرابعة وانصرفوا فصلاة الامام تامة
وصلوة الطائفة الاولى والطائفة الثانية فاسدة اما صلوة الامام فلما قلنا غير مرة واما صلوة الاولى
فلانهم انصرفوا في غير اوانه ففسدت صلوتهم فلما عادوا وصلوا مع الامام الركعة الثالثة ان لم
يجددوا التحريمة فهذا بناء على الفاسد وان جددوا التحريمة صح شروعهم وكانوا من الطائفة الثانية
في الحقيقة فلما انصرفوا بعد الركعة الثالثة كان هذا انصرافا في غير اوانه فان اوان انصراف الطائفة ما بعد

فراغ الامام فاذا انصرفوا قبل ذلك فسدت صلوتهم واما الطائفة الثانية فلانهم من الطائفة لادراكهم الركعة
الثانية مع الامام وقد انصرفوا في اوانه فلما جاءوا وصلوا مع الامام الركعة الرابعة فهذا المجئ منهم وان كان
في غير اوانه الا انه لا يكون مفسدا لصلوتهم لما مر في اصل الباب ولكن لما سلم الامام واهر فوا فسدت
صلوتهم لانهم من جملة الطائفة الاولى واليس هذا اوان الانصراف من الصلوة للطائفة الاولى فسدت صلوتهم
حتى لو لم ينصرف الطائفة الثانية بعد الفراغ من الرابعة لا تفسد صلوتهم وعليهم ان يقضوا ركعتين
الثالثة اولا بغير قراءة لانهم لاحقون فيها ثم الاولى بقراءة لانهم مسبوقون فيها قال ولو ان الامام
جعل الناس على اربع طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الامام تامة وصلوة الطائفة الاولى والثالثة
فاسدة اما الطائفة الاولى فلانهم انصرفوا في غير اوان الانصراف لما مر غير مرة واما الطائفة الثالثة
فلانهم في الحقيقة الطائفة الثانية وقد انصرفوا في غير اوان انصراف الطائفة الثانية وهو ما بعد الركعة
الثالثة واما صلوة الطائفة الثانية فلانهم من جملة الطائفة الاولى لانهم مسبوقون بركعة وقد انصرفوا
في غير اوان انصراف الطائفة الاولى فجازت صلوتهم ثم اذا جاءوا يتمون صلوتهم فعليهم ان يصلوا ركعتين بغير
قراءة وهي الثالثة والرابعة لانهم لاحقون فيها ثم ركعة بقراءة وهي الركعة الاولى لانهم مسبوقون
فيها واما الطائفة الرابعة فلانهم من جملة الطائفة الثانية لانهم ادركوا شيئا من وظيفة الطائفة الثانية
وانصرفوا في اوان انصراف الثانية وهو ما بعد فراغ الامام فجازت صلوتهم ولكنهم مسبوقون بثلاث
ركعات فعليهم ان يصلوا ركعتين بقراءة الفاتحة وان شاءوا سبحوا وان شاؤا سكتوا كما هو الحكم
في المسبوق بثلاث ركعات قال محمد رحمه الله واذا قاتل الامام العدو يوم العيد في المصر فاراد ان
يصلي بالناس صلوة الخوف جاز لوجود العلة كما في غيرها من الصلوات فيجعل الناس طائفتين ويصلي بكل
طائفة ركعة فان كان الامام يرى مذهبنا مذهب ابن مسعود وافق بتسع تكبيرات في الركعتين ثلاث
منها اصليات وست منها زوائد ثلث في الاولى وثلاث في الثانية ويبدا بالتكبير في الركعة الاولى
وبالقراءة في الركعة الثانية تابعه الطائفة الاولى في الركعة الاولى والطائفة الثانية في الركعة الثانية
وان كان راي كل طائفة واحدة من الطائفتين خلاف راي الامام لان المقتدي متابعة راي الامام الا
اذا تيقن بخطاء الامام بان فعل ما لم يقل به احد من الصحابة ولم يوجد ذلك فاذا فرغ الامام من
صلوته وانحرفت الطائفة الثانية وجاءت الطائفة الاولى يقضون الركعة الثانية بغير قراءة فيمكثون
قدر قراءة الامام او اقل او اكثر ثم يكبرون الزوائد ويركعون بالرابعة كما فعله الامام لانهم لاحقون
في ذلك فكانوا في حكم المقتدين واذا انحرفوا وجاءت الطائفة الثانية يقضون الركعة الاولى
بقراءة لانهم مسبوقون فيها يبدؤن بالقراءة ثم التكبير في رواية الزيادات والجامع والسير الكبير
واحدى روايتي النوادر وهو الاستحسان وفي احدى روايتي النوادر يبدءون بالتكبير وهو القياس
وقد ذكرنا نظير هذا في فصل صلوة العيد قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات ايضا امام صلى الظهر بالناس
صلوة الخوف وهم مقيمون فلما صلى بطائفة ركعتين انحرفوا الا واحدا منهم لم تفسد صلوته لانه لم
يوجد منه الا ترك الانحراف والثبات على القبلة وكل ذلك لا يفسد الصلوة ولكن لا يستحب له ذلك
ايضا فان صلى مع الامام الركعة الثالثة فعلم انه اساء فيما صنع فانحرف بعد الثالثة او بعد الرابعة
قبل ان يقعد الامام قدر التشهد فصلوته صحيحة لانه من الطائفة الاولى وما بعد الشطر الاول
الى ان يفرغ الامام من الصلوة اوان الانحراف للطائفة الاولى فاذا انحرف فقد تدارك ما ترك
في اوانه وكذلك لو انحرف بعد ما قعد قدر التشهد قبل التسليم فصلوته تامة وان كان هذا انحرافا
في غير اوانه لانه من الطائفة الاولى وهذا اوان انصراف الطائفة الاولى الى الصلوة الا انه انما
لم يفسد لانتهاء اركانها فان الصلوة بعد انتهاء اركانها لا تقبل الفساد حتى لو بقي عليه شيء من الاركان
بان بقي هذا الرجل بعد اداء الشطر الاول تابعا او قاعدا خلف الامام ولم يصل معه وانحرف في
بعد ما قعد الامام قدر التشهد او كان مسبوقا بركعة يفسد صلوته ثم اذا لم يفسد صلوته بالانحراف
بعدما قعد الامام قدر التشهد وكان مسبوقا بركعة يفسد صلوته ثم اذا لم يفسد صلوته بالانحراف

تحرمه

بعد ما قعد الامام قدر التشهد لا يجب عليه ان ينصرف مع اصحابه ليسلم لانه قد تمت صلوته وقد
انحرف على وجه الرفض لانه لما انحرف اشتغل بامر العدو والانحراف بعد تمام الصلوة على قصد
الرفض يوجب رفض ما بقي فلا يجب عليه العود بخلاف ما اذا احدث بعد ما قعد قدر التشهد
قبل ان يسلم وانصرف ليتوضا ويبني فان عليه ان يعود ليجلس ويسلم لان هناك ما انحرف على وجه
الرفض بل على وجه البناء فلم يرتفض ما بقي وقد بقي عليه سنة وهي الخروج بلفظ التسليم
فكان عليه ان يعود لاقامة السنة اما هنا فبخلافه واذا لم يكن العدو حاضرا ولكن خاف الامام
حضور العدو لا ينبغي له ان يصلي صلوة الخوف لان صلوة الخوف انما جاز باعتبار الضرورة
فلا يجوز قبل تحققها فاذا افتتح الامام بهم صلوة الظهر وهم مسافرون فلما صلى ركعة اقبل العدو
فانحرفت طائفة من المصلين ووقفوا بازاء العدو وبقيت طائفة مع الامام حتى اتموا صلوتهم
صلوتهم تامة اما صلوة من بقي مع الامام فظاهر واما صلوة من انحرف فلان هذا انحراف في اوانه
والضرورة متحققة عند الانصراف وكانت العبرة بحالة الانصراف لا بحالة الشروع لان الرخصة في
الانصراف فيعتبر قيام الرخصة وقت الانصراف ولو افتتح الامام بهم صلوة الظهر وهم مقيمون
فاقبل العدو وانحرفت طائفة من المصلين بعد الركعتين لم تفسد صلوتهم لانهم لو انحرفوا حال
حضور العدو بعد الركعتين لا تفسد صلوتهم لانه اوان الانحراف كذا هنا وان انحرفوا بعد ما صلوا
ركعة فسدت صلوتهم لان هذا ليس اوان الانحراف ولهذا لو كان العدو حاضرا وانحرفوا بعد
الركعة الاولى تفسد صلوتهم ولو حضر العدو بعد ما صلى الظهر ثلث ركعات وانصرفت طائفة منهم
ليقفوا بازاء العدو لا ذكر لهذا الفصل في الكتاب وقد اختلف المشايخ قال بعضهم لا تفسد صلوتهم
لان بعد اداء الشطر الى ان يفرغ الامام اوان الانحراف للطائفة الاولى وبعضهم قالوا تفسد صلوتهم
لان الخوف تحقق في الشفع الثاني فكان حكمهم حكم الطائفة الثانية وليس هذا اوان الانحراف في حق
الطائفة الثانية فلو ان الامام قال لاصحابه ليقف طائفة منكم في موضع كذا ينظرون العدو بازاء
حضور العدو وصلى بطائفة اخرى جاز له ذلك وهكذا ينبغي للامام ان يفعل لان العدو وان لم يكن
حاضرا له لا يجوز له صلوة الخوف وربما يحضر العدو في حال لا يمكنهم الانحراف فكان النظر في هذا
فان اقبل العدو فاستقبلتهم الطائفة الواقفون وانحرف طائفة من المصلين مع الامام ان كان
الانحراف بعد الركعة الاولى تفسد صلوتهم وان كان الانحراف بعد الركعة الثانية لا تفسد
صلوتهم لما مر ان افتتح الامام الصلوة بطائفة واحدة والعدو حاضر ثم ذهب العدو وبعد ما صلوا
شطر الصلوة لا ينبغي لهم ان يحرجوا ولكن الطائفة الثانية ياتون فيصلون بقية الصلوة وان انحرف
الطائفة الاولى تفسد صلوتهم لان الانحراف مفسد للصلوة بقضية الاصل وانما رخص بالشرع لاجل
الضرورة فاذا زالت الضرورة يرد الى الاصل والله اعلم
اعلم بان صلوة الكسوف مشروعة ثبت شرعيتها بالكتاب والسنة اما الكتاب فقول الله تعالى وما
نرسل بالايات الا تخويفا والكسوف اية من ايات الله المخوفة اما انه من ايات الله فلان الخلق
عاجزون عن ذلك وانه اية من اية الخوف لنعمة النور الى الظلمة وتبديل النعمة الى ضده تخويف
ولان القلوب تفزع بذلك طبعا فكانت من ايات الله المخوفة والله تعالى انما يخوف عباده ليتركوا
المعاصي ويرجعوا الى طاعة الله تعالى التي هي فوزهم واقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه
حالة الصلوة واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا رايتم من هذه الافزاع شيئا
فافزعوا الى الصلوة بعد هذا يحتاج الى دفعة اشياء الى معرفة شرعيتها وشرط جوازها وصفتها وقدر
ادائها اما سبب شرعيتها الكسوف لانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرط جوازها ما شرط لسائر
الصلوات وصفتها انها ليست بواجبة لانها ليست من شعائر الاسلام فانه يوجد بعارض ولكنها سنة
لانه واظب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك واما كيفية ادائها اجمعوا انها تؤدى بجماعة لكن
اختلفوا في صفة ادائها قال علماؤنا رحمهم الله يصلي ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين كسائر الصلوات

ان شاء طولها وان شاء قصرها يقرأ فيهما ما احب كما في الصلوة المعهودة ولا يوقت فيهما شيء من القراءة ثم الدعا
حتى تنجلي الشمس وقال الشافعي يصلي ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين وصورته يقوم في الركعة الاولى
ويقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غيرها مما يعدلها ثم
يركع ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه ثم يرفع راسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران ان كان يحفظها
عن ظهر القلب وان كان لا يحفظها عن ظهر القلب يقرأ غيرها مما يعدلها ثم يركع ثانيا ويمكث في ركوعه مثل ما
يمكث في قيامه هذا ثم يرفع راسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ما يقرأ في القيام
الثاني في الركعة الاولى ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام ثم يقوم ويمكث في قيامه مثل مكثه
في الركوع او نحوه ثم يرفع راسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الاول من هذه الركعة الثانية هكذا
يفعل ثم يسجد سجدتين ويتم الصلوة احتج الشافعي بحديث عائشة رضي الله عنها وابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات وروي عن ابن عمر
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس صلوة الكسوف ركعتين في كل ركعة ركوعين
وعلماؤنا احتجوا بحديث عبد الله بن عمرو والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب بالفاظ مختلفة
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في صلوة الكسوف الشمس ركعتين كاطول ما كان يصليها فانجلت الشمس
مع فراغه منها وفي الكتاب ذكر حديث ابراهيم ان النبي عليه السلام صلى ركعتين في الكسوف ثم كان
الدعاء حتى تجلت الشمس وهو كان مقدما في علم الاخبار وكان ذا احتياط وثبت وثقة فكان لا ياخذ
ولا يروي الا ما كان يصح عنده والمعنى فيه ان صلوة الكسوف لا تخلو اما ان تكون معتبرة بالنوافل او
بالفرائض والواجبات وبايهما اعتبرنا لا يجوز ان يجتمع في ركعة منها ركوعان وقومتان وتأويل حديث
عائشة وابن عباس رضي الله عنهم ما اشار الحاكم الشهيد رحمه الله في اشاراته ان النبي صلى الله عليه وسلم
انما ركع ركوعين على وجه الصورة لا على وجه التحقيق لان في تلك الصلوة قربت اليه الجنة والنار وكان
في تلك الصلوة يتقي شيئا بيده ويتقدم ويتاخر وقد قال في تلك الصلوة مرارا اف اف الم تعدني اني
لا اعذبهم وانا فيهم فلما فرغ منها قال ادنيت مني النار حتى كنت اتقي حرها بيدي وقربت مني الجنة
حتى لو كنت لئن اخذ ثمارها لفعلت وفي رواية حتى لو كدت ان قطعت منها لفعلت فلما رفع رسول الله
صلى الله عليه وسلم راسه من الركوع فزعا حين قربت منه النار فكان ذلك رفعا على وجه الصورة لا على
وجه الحقيقة ثم عاد الى الركوع حيث امن منها جبرا للركوع الاول وانما قاله لا ان يكون ركوعا ثانيا
فلم يركع في كل قيام الا ركوعا واحدا كما في الصلوة المعهودة وانما اشتبه هذا من كان في الركوع في صلوته فذكر
سجدة تركها قبل الركوع فانه يرفع راسه من الركوع ويخر لها ساجدا ثم يعود الى الركوع جبرا او انما قاله
لا ان يكون ركوعا على حدة قال شمس الائمة الحلواني وكان القاضي الامام ابو علي النسفي يذكر جوابا اخر وهو
الذي يعتمد عليه ان النبي عليه السلام طول الركوع فيها للمعنى الذي ذكرنا فمل بعض القوم فرفعوا رؤسهم فظن
من خلفهم ان النبي عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم عاد الصف الاول اتباعا لرسول الله عليه السلام
وركع من خلفهم ايضا وظنوا انه ركع ركوعين في كل ركعة ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في اخر
الصفوف وعائشة كانت واقفة في صف النساء وابن عباس رضي الله عنهما في الصبيان في ذلك الوقت
نقلا كما وقع عندهما ولو كان هذا صحيحا لكان امرا خلاف المعهود فيسئله الكبار من الصحابة الذين
كانوا ياتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وحيث لم ينقله احد دل ان الامر كما قلنا وهو تأويل حديث
ابن عمر رضي الله عنهما ولا يصلي هذه الصلوة بجماعة الا الامام الذي يصلي الجمعة فاما ان يصلي الناس
في مساجدهم جماعة فاني لا احب ذلك وليصلوا وحدانا هكذا قال في الكتاب قال الشيخ الامام
خواهر زاده رحمه الله يريد ان يصلي في موضع واحد كما يصلي الجمعة وروي عن الحاكم رحمه الله في غير
رواية الاصول ان لكل امام مسجد ان يصلي في مسجده وجه رواية ابي حنيفة ان هذه صلوة تؤدى
بجماعة لا يشترط لاقامتها المصر فلا يشترط السلطان كما في سائر الصلوة ووجه ظاهر الرواية
ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف بجمع واحد وكان امام الائمة فلا يجوز اداؤها الا على ذلك

الوجه

الوجه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله فان علم الامام الذي يصلي الجمعة فانهم يصلون وحدانا في
مساجدهم الا اذا كان الاعظم الذي يصلي الجمعة والعيدين امرهم بذلك فح يجوز ان يصلوا بجماعة
يؤمهم فيها امام حيهم في مسجدهم ولا يجهر بالقراءة في صلوة الجماعة في كسوف الشمس في قول ابي حنيفة
رحمه الله ويجهر بها عند ابي يوسف وقول محمد مضطرب وقول الشافعي مثل قول ابي يوسف وجه قول
ابي يوسف والشافعي حديث علي رضي الله عنه انه جهر بالقراءة في صلوة الكسوف ولانها صلوة مخصوصة
تقام بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراءة كالجمعة والعيدين ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله حديث ابن عباس
رضي الله عنهما وسمرة بن جندب ان النبي عليه السلام لم يسمع منه حرف من قراءته في صلوة الكسوف
ولانها صلوة النهار وفي الحديث صلوة النهار عجماء ليس فيها قراءة مسموعة وتأويل حديث علي رضي
الله عنه انه وقع اتفاقا لا قصدا او تعليما للناس ان القراءة فيها مشروعة قال شمس الائمة رحمه الله تعالى
والظاهر ان محمدا مع ابي حنيفة رحمهما الله والحاكم الشهيد ذكر قول محمد مع ابي يوسف وفي القدوري
ولا يصلي الكسوف في الاوقات المنهية عنها لانها تطوع كسائر التطوعات ثم اذا فرغوا من الصلوة
فالامام يدعو لان الصلوة للدعاء فاذا فرغوا منها يشتغلون بالدعاء ثم الامام في هذا الدعاء بالخيار
ان شاء جلس مستقبل القبلة ودعا وان شاء استقبل الناس بوجهه ودعا ويؤمن القوم قال
شمس الائمة الحلواني وهذا احسن ولو قام واعتمد على عصى له او على قوس له ودعا كان ذلك حسنا
ايضا وليس في هذه الصلوة خطبة وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله يخطب خطبتين بعد الصلوة
كما في العيدين احتج الشافعي رحمه الله بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كسفت الشمس
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله عليه السلام ثم خطب وحمد الله واثنى عليه
ولانها صلوة تطوع تقام بجمع عظيم فيكون من سننها الخطبة قياسا على صلوة العيد واصحابنا رحمهم الله
احتجوا بما روي جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله
لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم من ذلك شيئا فصلوا حتى تنجلي فقد امر بالصلوة ولم يامر
بالخطبة ولذلك روي عن النبي عليه السلام قال اذا رايتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الى الدعاء
ولان الخطبة مشروعة لاحد امرين اما شرطا للجواز كما في صلوة الجمعة او مشروعة للتعليم كما في صلوة العيدين
فانه يحتاج فيها الى التعليم صدقة الفطر والاضحية وهنا الخطبة ليست شرط الجواز بالاجماع ويجوز ان لا
يكون مشروعة للتعليم لانه لا حاجة الى التعليم في صلوة الكسوف لان التعليم حصل من حيث الفعل الا
ترى ان في خطبة العيدين لا يشتغل بتعليم صلوة العيد لان التعليم حاصل بالفعل وانما يشتغل بتعليم صدقة
الفطر والاضحية واما حديث عائشة قلنا الحديث محمول على ان النبي عليه السلام احتاج الى الخطبة
بعد صلوة الكسوف لان الناس كانوا يقولون انما كسفت الشمس لموت ابراهيم ولد النبي عليه السلام فخطب
لكي يرد عليهم او نقول معنى قوله خطب اي دعا فان الدعاء يسمى خطبة
قال محمد رحمه الله والصلوة في كسوف القمر وخسوفه حسن وكذلك في الظلمة
والريح والفزع لقوله عليه السلام اذا رايتم من هذه الاهوال ... او قال من هذه الافزاع شيئا فافزعوا
الى الصلوة قال شمس الائمة الحلواني والشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمهما الله وعاب بعض
اهل الادب واللغة على محمد رحمه الله في هذا اللفظ لو قال انما يستعمل في القمر لفظ الخسوف قال الله
تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر والجواب عن هذا ان نقول الخسوف ذهاب دائرته والكسوف
ذهاب ضوئه لا ذهاب دائرته فلهذا ذكر الكسوف ثم الصلوة هنا فرادى عندنا وعند الشافعي يصلي
بجماعة لما روي عن عبد الله بن عباس انه صلى بهم خسوف القمر وقال صليت كما رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولانه كسوف يصلى لاجله فيكون من سننها الجماعة قياسا على كسوف الشمس وعلماؤنا رحمهم الله
قالوا ان خسوف القمر كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ككسوف الشمس بل اكثر فلو كان صلى
بجماعة لكان نقل ذلك نقلا مستفيضا كما نقل في كسوف صلوة الشمس ولان الاصل في التطوعات
ترك الجماعة فيها ما خلا قيام رمضان لاتفاق الصحابة عليه وكسوف الشمس لورود الاثر به وهكذا

قال علي في الكتاب ويكره في صلوة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلوة كسوف الشمس ولهذا قال
عليه السلام افضل صلوة الرجل صلوته في بيته الا المكتوبة الا ترى ان ما يودي بالجماعة من الصلوات
يوذن لها او تقام ولا يوذن للتطوعات ولا تقام فدل انها لا تقام بالجماعة واما حديث عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما فلا يصح لان النبي عليه السلام لو كان صلى صلوة الخسوف بجماعة لنقل عنه نقلا مستفيضا
واما اعتبارهم بصلوة كسوف الشمس فلا يصح لانا عرفنا ذلك بالاثر وهذا ليس في معناه فالاثر الوارد
لا يكون واردا هنا
ولا صلوة في الاستسقاء انما فيه الدعاء في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يصلي فيها ركعتين بجماعة كصلوة العيد الا انه ليس فيها تكبيرات
وقال الشافعي يصلي ركعتين كما قال محمد رحمه الله الا انه قال يكبر فيها كما في صلوة العيد سبعا في الركعة الاولى
وخمسا في الركعة الثانية وحجة محمد والشافعي رحمهما الله تعالى حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى فيها ركعتين كصلوة العيد وحجة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى قوله تعالى واستغفروا
ربكم انه كان غفارا في الاستسقاء بدليل قوله تعالى يرسل السماء عليكم مدرارا وانما امروا بالصلاة وفي حديث
انس رضي الله عنه ان الاعرابي لما سال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستسقي وهو على المنبر وقال اجدبت
الارض وهلكت المواشي فاستسق لنا فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه الى السماء ودعا
قال الراوي فما نزل عن المنبر حتى نشات سحابة فمطرنا الى الجمعة القابلة الحديث ولم يرو انه صلى وان عمر رضي الله
عنه خرج للاستسقاء فما زاد على الدعاء وروي انه خرج بالعباس عم النبي عليه السلام فاجلسه على المنبر ووقف
بجنبه يدعو ويقول اللهم انا نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء وطول فما نزل عن المنبر حتى سقوا
وفي الكتاب وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لم يبلغنا في ذلك صلوة الا حديث واحد شاذ لا يوخذ
به واختلف النقلة والرواة في انه لاي معنى سمي شاذا منهم من قال انما سمي شاذا لان عمر رضي الله عنه لم يصل في
الاستسقاء وعلي رضي الله عنه كذلك ولو كانت هذه سنة مشهورة لما خفيت عليهما ولا خير في سنة خفيت
على عمر وعلي رضي الله عنهما ومنهم من قال انما سمي ذلك شاذا لانه ورد عليه ونقله ثلثة عامة والواحد اذا
حدث ثلثة عامة ذلك شاذا وتستنكر منه ثم عند محمد رحمه الله يخطب الامام بعد الصلوة نحو الخطبة في صلوة
العيدين وعن ابي يوسف رحمه الله انه يخطب خطبة واحدة لان المقصود الدعاء فلا يقطعها بالجلسة وقد
ورد بكل واحد منهما اثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الزهري يقول يخطب قبل الصلوة وهو
قول مالك وقد ورد به حديث ولكنه شاذ قال محمد رحمه الله ارى ان يصلي الامام في الاستسقاء نحوا
من صلوة العيد ولا يكبر فيها كما يكبر في العيد ويقلب الامام رداءه اذا مضى صدر خطبته وصفته ان كان
مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايسر على الايمن والايمن على الايسر وقال ابو حنيفة
وابو يوسف لا يقلب رداءه وحجة محمد ما روي عن النبي عليه السلام انه خرج مستسقيا وعليه خميصة سوداء
فاراد ان يجعل اسفلها اعلاها فلما ثقل عليه قلبها على عاتقه فجعل اليمين على الشمال والشمال الى اليمين ولابي حنيفة
وابو يوسف احتجا بما روي ان النبي عليه السلام استسقى يوم الجمعة ولم يقلب الرداء والمعنى فيه انه
دعاء مشروع حالة الخوف فلا يسن فيه تقليب الرداء قياسا على كسوف الشمس ولا باس بان يعتمد في خطبته
على عصا وان يتنكب قوسا به ورد الاثر وهذا لان خطبته تطول فيعتبر بالاعتماد على عصا واذا قلب
الامام رداءه ليس يجب ذلك على من خلف الامام وانما يتبع في هذه السنة والاثار المعروفة وقال
مالك يقلب القوم اردتهم كما فعل الامام وعن ابي يوسف فان شاء رفع يديه في الدعاء وان شاء اشار
باصبعه لان رفع اليد في الدعاء سنة جاء في الحديث ان النبي عليه السلام كان يدعو بعرفات باسطا
يديه كالمستطعم المسكين وانما يخرجون في الاستسقاء ثلثة ايام لم ينقل اكثر من ذلك ولا يخرج اهل
الذمة في ذلك مع اهل الاسلام وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا من ذلك وحجتنا في ذلك انما يخرج الناس
للدعاء وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانهم بالخروج انما يستنزلون الرحمة وانما تنزل عليهم
اللعنة والسخط وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبعيد المشركين بقوله عليه السلام انا بريء من كل
مسلم مع مشرك لا تراءى ناراهما ولهذا لا يمكنون من الخروج مع المسلمين ويثبت القوم خطبته انما

لانهم

فان حمزة استشهد وعليه نمرة اذا غطي بها راسه بدت قدماه واذا غطي بها قدماه بدا راسه فغطي بها راسه وجعل على
رجليه الاذخر واما كفن الكفاية فما في الكتاب ادنى ما يكفن المراة فيه ثلثة اثواب وخمار وادنى ما يكفن به الرجل ثوبان ازار
ولفافة والاصل في ذلك ما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال كفنوني في ثوبي هذين فقالت عائشة رضي الله عنها الا
نشتري لك جديدا فقال الحي احوج الى الجديد من الميت ولان اللباس مشروع للحي وفي الوفاة يعتبر باللباس المشروع حالة
الحياة وادنى ما يلبس الرجل حالة الحياة ثوبان قميص وازار وادنى ما تلبس المراة حالة الحياة ثلثة اثواب قميص وازار
وخمار فكذلك في الوفاة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان المراة اذا كفنت في ثوبين [illegible] والمقصود هو
الستر وذلك حاصل بالثوبين واما كفن السنة للرجل فثلثة اثواب ازار ورداء او قميص وللنساء خمسة قميص وازار ودرع وخمار
وخرقة لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال تكفن المراة في خمسة اثواب والرجل في ثلثة اثواب ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين
اخبر ان الزيادة على الخمسة في المراة وعلى الثلثة في الرجل من الاعتداء وروي ان رسول الله عليه السلام كفن في ثلثة اثواب سحولية
بيض وفي [illegible] ام عطية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فامر رسول الله عليه السلام [illegible]
الباب [illegible] المشروع حالة الحياة للخروج
اثواب درع وخمار وازار ولفافة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشافعي رحمه الله [illegible] عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام كفن في حلة وقميص والحلة اسم لثوبين [illegible] ازار ورداء
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابن عباس
[illegible] عائشة رضي الله عنها [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible] اوساط الناس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الازار [illegible]
[illegible] الحنوط [illegible]
[illegible] الحنوط [illegible] الكافور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] واما المراة [illegible] والازار على نحو ما ذكرنا للرجل
ثم يوضع على الازار وتلبس الدرع [illegible] وقال الشافعي رحمه الله [illegible]
[illegible]
[illegible] الوفاة [illegible]

الجنازة فوق ذلك ثم تعطف اللفافة كما بينا في الرجل ثم الخرقة بعد ذلك تربط فوق الأكفان فوق الثديين [illegible] لا تربط الخرقة
[illegible] ربما تنطوي [illegible] للحمل فيستر الأكفان بها [illegible] من أعضائها والغلام المراهق والجارية المراهقة بمنزلة
البالغ لأن المراهق والمراهقة كل واحد منهما يشتهى كالبالغ وأما [illegible] كل واحد منهما في حكم العورة [illegible] البالغ وأما
وإن كان لم يراهق يكفن في خرقتين إزار ورداء وإن كفن في إزار واحد أجزأه لأنه ليس بعورة [illegible] غير مستوي [illegible]
درجة في الستر عن درجة من هو عورة وأما السقط فإنه يلف في خرقة لأنه [illegible] حال المنفصل حيا قال [illegible] في
حكايته والمحرم في غير ذلك سواء يريد به أنه يطيب ويغطى وجهه ورأسه والكفن [illegible]
أن المرأة تكفن في الإبريسم والحرير والمعصفر ويكره للرجال ذلك وأحب الأكفان الثياب البيض وفي المنتقى [illegible]
يكفن الميت في كل شيء يجوز له لبسه في حال حياته وفي نوادر ابن سماعة عن محمد [illegible] كالحرة
ويكفن الميت من جميع ماله قبل الوصايا والديون والمواريث [illegible] فكفنه على من تجب عليه نفقته إلا المرأة فإنه
لا يجب كفنها على زوجها عند محمد رحمه الله خلافا لأبي يوسف [illegible] الكفن وإن ترك [illegible]
له من تجب عليه نفقته ففي بيت المال هكذا ذكر [illegible] وفي النوازل إذا مات الرجل ولم يترك شيئا ولم يكن هناك من
تجب عليه نفقته يفترض على الناس أن يكفنوه إن قدروا وإن لم يقدروا عليه سألوا الناس [illegible] من الميت
[illegible] ليس على الناس أن يسألوا [illegible] وقال [illegible]
بعد [illegible] في النوازل أيضا رجل مات في مسجد قوم فقام أحدهم وجمع الدراهم لكفنه [illegible] إن عرف صاحب
الفضل رده عليه وإن لم يعرف كفن به محتاجا آخر وإن لم يقدر على صرفه إلى الكفن تصدق به على الفقراء [illegible]
كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن [illegible] رجل كان له أن يأخذه [illegible] الميت ولو كان وهب الورثة
ولم يهب الورثة فالورثة أحق به [illegible] الذي [illegible] إن كان وهب الورثة
فالورثة أحق به وإلا فالرجل أحق به [illegible] جميع المال [illegible] على الورثة
دون الغرماء وأصحاب الوصايا [illegible] واحد كفن في ثوب واحد وإن لم يفضل [illegible]
لم يكن الغرماء [illegible] وقال هشام في نوادره سألت محمدا
عن [illegible] ولا مال له [illegible] وفي نوادر المعلى عن أبي يوسف امرأة [illegible]
[illegible] قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ويضع مقدم الجنازة على
يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك [illegible]
[illegible] قال الشافعي رحمه الله السنة أن يحملها [illegible]
الجنازة [illegible] على أصل عنقه [illegible]
[illegible] الشافعي رحمه الله [illegible] الجنازة [illegible] هكذا ولأن الحمل على هذا الوجه أيسر على [illegible]
من العادات [illegible] ولما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع وعن عمر
رضي الله عنه أنه كان [illegible] على الجنازة من جوانبها الأربع [illegible] الناس [illegible] الصديق [illegible]
ولأن المستحب المسارعة في حملها والحمل [illegible] يكون أبلغ في المسارعة [illegible] على الحاملين [illegible] السقوط
[illegible] جنازة سعد بن معاذ [illegible] الزحام [illegible]
وقد روي أن النبي عليه السلام كان يمشي على رؤوس أصابعه [illegible] رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] قال محمد رحمه الله
[illegible] رحمه الله [illegible] الجنازة [illegible]
[illegible] النبي عليه السلام [illegible] بالجنازة [illegible]
[illegible] خلف الجنازة أفضل [illegible]
قال الشافعي رحمه الله المشي أمامها أفضل لما روي أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يمشيان أمام الجنازة ولأن الناس شفعاء الميت والشفيع
يتقدم على من يشفع له ولنا ما روي أن النبي عليه السلام كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وعلي رضي الله عنه [illegible] خلف الجنازة فضل
[illegible] أبا بكر وعمر رضي الله عنهما [illegible] المشي خلفها أفضل [illegible]
وقال ابن مسعود رضي الله عنه فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة [illegible] الشفيع

السمع [illegible] من يسمع له [illegible] الشاعر [illegible] من يسمع له حتى يسمع من ذلك وذلك لا يتحقق
[illegible] ويكره [illegible] وإن كان [illegible] فلا بأس لأنه ربما يحتاج إلى التعاون في حملها إذا كانوا [illegible]
[illegible] إلى التعاون عند الحاجة ويكره لما قال الحاكم الشهيد في المنتقى [illegible] في بعض الروايات أن أبا حنيفة قال لا بأس
بالمشي أمام الجنازة وخلفها [illegible] ذكره أبو يوسف [illegible] عن القوم [illegible] في جماعة من الناس فلا
بأس بالمشي أمام الجنازة وخلفها [illegible] ولا بأس بالقعود إذا وضعت الجنازة ويكره قبله لأنه [illegible] ربما يقع الحاجة إلى
التعاون [illegible] للتعاون [illegible] ولأن الناس إنما حضروا إكراما للميت [illegible]
[illegible] يوضع عن المناكب [illegible] ولا بأس بالركوب بالجنازة [illegible]
أفضل هكذا ذكره [illegible] والمشي أفضل كما في سائر الصلوات وهذا لأن المشي
أقرب إلى الخشوع والتواضع [illegible] وفي نوادر المعلى عن أبي يوسف قال رأيت أبا حنيفة يتقدم أمام
الجنازة وهو راكب [illegible] فهذا دليل على أنه لا بأس بالركوب في الجنازة [illegible]
[illegible] ويكره [illegible] الجنازة [illegible]
[illegible] الجنازة [illegible] أبو يوسف [illegible] ويكره النوح والصياح في الجنازة [illegible]
أن النبي عليه السلام نهى عن [illegible] صوت [illegible] رفع صوته [illegible]
هذا الفصل [illegible] وقال [illegible] الجنازة [illegible] في الكتاب [illegible]
[illegible] أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في جنازة [illegible]
[illegible] ويكره أن يحمل الصبي على الدابة [illegible] الميت والصغار
من بني آدم [illegible] ولا بأس
[illegible] الحامل [illegible] الحامل [illegible]
السقوط [illegible] الصبي [illegible] على الدابة [illegible]
[illegible] ولا يصلى على صبي وهو على الدابة [illegible] الإمام [illegible] أن يكون
الإمام [illegible] والقوم على الأرض ولا [illegible] أن يرجع من تبع جنازة حتى يصلي عليه والله أعلم
هذا النوع [illegible] الأول في [illegible] الصلاة [illegible] الصلاة على الميت [illegible] بالكتاب والسنة
وإجماع الأمة أما الكتاب فقوله تعالى وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم [illegible]
[illegible] أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين أما كونها فرضا فلأن الله تعالى أمر بها [illegible]
[illegible] عليهم والأمر للوجوب وقال عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر والأمر للوجوب وأما كونها فرض كفاية فلأنه [illegible]
[illegible] إذا قام به البعض [illegible] سقط عن الباقين كالتكفين والغسل
[illegible] الإمام [illegible] الناس خلفه كما في سائر الصلوات ولأن [illegible] رسول الله عليه السلام
[illegible] قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير يقوم الإمام [illegible] الصلاة [illegible] الصدر من الرجل ومن المرأة [illegible]
ظاهر الرواية [illegible]
والقلب [illegible] الحكمة والعلم [illegible] نور الإيمان [illegible] قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه [illegible]
[illegible] الصدر الذي هو موضع نور الإيمان أولى وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله [illegible]
[illegible] الوسط من الرجل والمرأة [illegible] امرأة [illegible] وأما قال يقوم بحذاء الوسط لما روي عن
النبي عليه السلام أنه كان يقوم على جنازة المرأة والرجل بحذاء الوسط وعن سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلى على امرأة [illegible] فقام وسطها [illegible] إذا كانت [illegible] امرأة [illegible]
[illegible] وروى أبي يوسف رحمه الله أنه قال يقوم من المرأة بحذاء الوسط ومن الرجل بما يلي الرأس
هكذا روي عن أنس رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام [illegible]
[illegible] أولى [illegible] في حق المرأة [illegible] الإمام [illegible]
[illegible] القوم [illegible] المكان [illegible] الجواز [illegible]
[illegible] أبي يوسف [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

والتسبيح وأكثر من ذلك إلا أن آخر فعله كان أربع تكبيرات فكان ناسخا لما قبله ثم إنما روي أن عمر رضي الله عنه جمع الصحابة
حتى اختلفوا في عدد التكبيرات وقال لهم إنكم اختلفتم فمن يأتي بعدكم أشد اختلافا فانظروا إلى آخر صلاة صلاها رسول الله
صلى الله عليه وسلم على جنازة فخذوا بذلك فوجدوه صلى على امرأة وكبر عليها أربعا فاتفقوا على ذلك وقال عليه السلام لا
تنسوا الربع كأربع الجنائز وروي عن علي رضي الله عنه أنه كبر أربعا وقال إن كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة من الصلاة
المعهودة لا يزيد على أربع ركعات فكذا التكبير في هذه الصلاة لا يزيد على أربع تكبيرات إلا أن ابن أبي ليلى قال
التكبيرة الأولى للافتتاح فينبغي أن يكون بعدها أربع تكبيرات كل تكبيرة قائمة مقام ركعة كما في الظهر والعصر والجواب
أن التكبيرة الأولى وإن كانت للافتتاح ولكن بها لا تخرج من أن تكون تكبيرة قال ويكبر الأولى ويحمد الله تعالى بعد
التكبيرة الأولى وفي غيره لم يوقت فيها الثناء كما في سائر الصلوات وهو الثناء وهو قوله سبحانك اللهم وبحمدك
إلخ قال شمس الأئمة رحمه الله [illegible] اختلفوا في هذا الثناء [illegible] قال بعضهم يحمد الله كما ذكر في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول
سبحانك اللهم وبحمدك إلخ كما في الصلوات المعهودة ثم يكبر الثانية ويصلي على النبي عليه السلام لأن الثناء على الله تعقبه الصلاة
على النبي عليه السلام هذا وضعه في الخطب واعتبرها بالتشهد في الصلاة فإن الثناء على الله تعالى تعقبه الصلاة على النبي
عليه السلام ثم يكبر الثالثة ويستغفر للميت ويشفع له لأن الثناء على الله تعالى والصلاة على النبي عليه السلام تعقبهم الدعاء
والاستغفار المقصود بالصلاة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة له والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام
أنه قال إذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله تعالى وليصل على النبي عليه السلام ورأى رجلا [illegible] عند الفراغ من الصلاة
فقال عليه السلام ادع [illegible] ويذكر الدعاء المعروف اللهم اغفر لحينا وميتنا [illegible] ذلك وإن كان الآخر
ذلك [illegible] في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات إلى آخره وروي عن أبي حنيفة أن من صلى على صبي يقول
اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا ولا يستغفر له لأنه لا ذنب له ثم يكبر الرابعة
ويسلم تسليمتين لأنه [illegible] وذلك بالسلام ثم في ظاهر المذهب ليس بعد التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام وقد
اختار بعض مشايخنا رحمهم الله ما يختم به سائر الصلوات اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة قال شمس الأئمة رحمه الله
وهو مخير بين السكوت والدعاء [illegible] وقال بعضهم يقرأ ربنا لا تزغ قلوبنا إلخ وقال بعضهم يقرأ سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وإن زاد الإمام على أربع تكبيرات فالمقتدي هل يتابع الإمام في الزيادة أو لا يتابع على قول أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى لا يتابع وروي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يتابع لأنه لم يظهر خطأ الإمام بيقين فإنه
روي أن عليا رضي الله عنه كبر خمسا وهكذا روي عن رسول الله عليه السلام والصحيح أنه لا يتابع لأن ما زاد
على الأربع صار منسوخا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم ولا متابعة في المنسوخ إذا لم يتابع الإمام في الزيادة ماذا يصنع
قال ينتظر حتى يتابع الإمام في السلام وذكر في النوادر عن أبي حنيفة فيه روايتان في رواية يسلم في الحال ولا
ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يسكت حتى يسلم معه إذا سلم فيصير متابعا فيما وجب فيه المتابعة وفي [illegible]
المزيد [illegible] إنما لا يتابع الإمام في التكبير إذا كان يسمع من الإمام أما إذا كان يسمع من المنادي فيتابعه كما في تكبيرات
العيد [illegible] لا يقرأ في صلاة الجنازة عندنا وقال الشافعي لا بد من قراءة فاتحة الكتاب يكبرون تكبيرة ويأتون بالثناء
ثم يقرؤون فاتحة الكتاب بحديث جابر بن عبد الله أن النبي عليه السلام كبر على ميت أربعا وقرأ فاتحة الكتاب بعد التكبيرة
الأولى وقال عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وهذه صلاة وروي عن ابن عباس أنه صلى على جنازة فقرأ فاتحة الكتاب
جهرا وقال إنما جهرت لتعلموا أنها سنة ولأنها صلاة مشروعة فلا تجوز بدون القراءة كما في سائر الصلوات ولنا ما روي
عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه سئل عن صلاة الجنازة هل يقرأ فيها فقال لم يوقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها شيئا قولا
ولا قراءة كبر ما كبر الإمام واختر من أطيب الكلام ما شئت وما روي من الأحاديث يدل على الجواز لا على الوجوب وهي
تقول بالجواز بعد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله في صلاة أنه لو قرأ الفاتحة بنية الثناء بأس و
قال ابن عباس رضي الله عنهما إنما جهرت لتعلموا أنها سنة ولم يقل إنها واجبة كيف وقد روي عن أبي هريرة وفضالة
ابن عبيد وابن عمر رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ترك القراءة في صلاة الجنازة فصار معارضا لقول ابن عباس رضي الله عنهما ولـ
علماء أن القراءة لو شرعت لشرعت مكررة عقيب كل تكبيرة فإن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة وعند القراءة في الركعات كلها
وعن أبي الوكاعي وفي ما روي أهل سمرقند من قرأ في صلاة الجنازة فاتحة الكتاب أن قراءته الدعاء فلا بأس وإن نوى به
القراءة لا يجوز إن قرأ لأن صلاة الجنازة محل الدعاء وليست بمحل القراءة ويرفع يديه في تكبيرة الافتتاح في صلاة الجنازة ولا يرفع

ولا يرفع في سائر التكبيرات والشافعي رحمه الله قال يرفع وبقوله أخذ كثير من أئمة بلخ رحمهم الله حتى إن في هذه التكبيرات يرفع
في حالة القيام فيكون من سنة الرفع كتكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين ولأن رفع اليدين عن تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيد
لحاجة إلى الإعلام من خلفه من أصم أو أعمى وهذا المعنى يقتضي رفع اليدين هاهنا ولنا أن رحمهم الله قوله عليه السلام لا ترفع
الأيدي إلا في سبع مواطن وليس فيها صلاة الجنازة ولأن بين كل تكبيرتين ذكر معين فلا حاجة إلى الإعلام ونظيرها ما ذكر
الحسن بن زياد في صلواته لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة كما يرفع في سائر الصلوات لأن رفع الصوت مشروع للإعلام ولا
حاجة إلى الإعلام إذ التسليم عقيب التكبيرة الرابعة بلا فصل ولأن كل تكبيرة قائمة مقام كل ركعة فكما لا يرفع الأيدي في سائر
الصلوات عند كل ركعة فكذا هاهنا ومما يتصل بهذا القسم وإذا اجتمعت الجنائز فالإمام بالخيار إن شاء صلى على كل جنازة صلاة
على حدة وإن شاء صلى عليها صلاة واحدة ويجزئ عن الكل لما روي في شهداء أحد أن رسول الله عليه السلام صلى على كل عشرة
صلاة واحدة ولأن الدعاء والشفاعة تحصل بصلاة واحدة قال في الكتاب فإذا أراد أن يصلي عليها صلاة واحدة فإن شاء
وضعوا الجنائز صفا طولا وإن شاء وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة والأصل فيه ما روي عن عثمان بن عبد الله بن
مع أبي هريرة رضي الله عنهما فكان يصح بوضعوا وضعا واحدا ولم يجعل أحدهما أفضل في ظاهر الرواية
وقد روي عن أبي حنيفة أنه قال إن وضعوا واحدا بعد واحد كان أحسن حتى يصير الإمام قائما بإزاء الكل فإنه ليس البعض
أولى من البعض في أن يقف الإمام بحذائه وهكذا أورده السنة في شهداء أحد ولكن يجعل الرجال مما يلي الإمام والصبيان
بعده والنساء مما يلي القبلة لما روي عن علي وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم ولأنه لو صلى بهم حالة الحياة فالرجل يلي الإمام
والصبي يلي الرجل والمرأة تلي الصبي فبعد الوفاة يصلي الإمام عليهم هكذا أيضا وإن كان حرا وبملوكا فكذلك وصبيا أجزأ
لأنهم لا يختلفون في القيام حالة الحياة فكذا بعد الوفاة وروي عن أبي حنيفة رحمه الله يصح أفضلهما مما يلي الإمام وإن
وإن كان صبيا وحرا ومملوكا لم يذكر هذا الفصل وذكر في المجرد أنه يقدم الصبي الحر على العبد وهكذا على رواية أبي حنيفة أيضا
على ما هو ظاهر الرواية في الرجل الحر والمملوك كيف ما وضع جاز وإن كان عبدا وامرأة فالعبد مما يلي الإمام والمرأة خلفه وإن
كانت جنازة حر أو امرأة ورجل يوضع الرجل مما يلي الإمام وخلفه مما يلي القبلة خنثى وخلف الخنثى المرأة وقال أبو يوسف الأحسن
عندي أن يكون أهل الفضل مما يلي الإمام لقوله عليه السلام ليليني منكم أولو الأحلام والنهى وإذا انتهى إلى الإمام في صلاة
الجنازة وقد سبقه بتكبيرة لا يكبر ولكنه ينتظر الإمام حتى يكبر فيكبر معه وإذا سلم الإمام قضاها هذا الرجل فإن قيل
الجنازة وهذا مذهب أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبي يوسف رحمه الله لا ينتظر تكبير الإمام بل يكبر ويدخل مع الإمام
وتفسير هذه المسألة على قول أبي حنيفة ومحمد إذا جاء الرجل وقد كبر الإمام تكبيرة الافتتاح فإن هذا الرجل لا يكبر
ولكن ينتظر حتى يكبر الإمام التكبيرة الثانية فيكبر معه التكبيرة الثانية ويكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في
حق هذا الرجل ويصير هذا الرجل مسبوقا بركعة فيأتي بها بعد ما سلم الإمام وتفسير المسألة على قول أبي يوسف أن هذا الرجل
حين حضر يكبر تكبيرة الافتتاح فإذا كبر الإمام الثانية تابعه فيها ولم يصر مسبوقا حجة أبي يوسف قوله عليه السلام اتبع
إمامك في أي حال أدركته وقاسه بسائر الصلوات فإن المسبوق في سائر الصلوات يكبر حين يحضر كذا هنا والدليل عليه
أنه لو كان حاضرا مع الإمام فكبر الإمام ولم يكبر المقتدي يكبر ولا ينتظر فكذلك هاهنا ومنهما ما روي عن ابن عمر
رضي الله عنهما فإنه قال فيمن انتهى إلى الإمام في صلاة الجنازة وقد سبقه الإمام بتكبيرة أنه ينتظر الإمام حتى
يكبر معه ولم ينكر عليه أحد فيكون إجماعا ولأن كل تكبيرة من تكبيرات صلاة الجنازة قائمة مقام ركعة حتى لو ترك تكبيرة
منها لا تجزئه الصلاة كما لو ترك ركعة من ذوات الأربع فلو كبر قبل تكبير الإمام يصير مشتغلا بما على الإمام بركعة وهذا لا يجوز
وبه فارق سائر الصلوات لأن هناك لو كبر لا يصير مشتغلا بما على الإمام بركعة فيجوز وإذا سلم الإمام يكبر المسبوق عند أبي
حنيفة ومحمد تكبيرة صار مسبوقا بها قبل أن يرفع الجنازة وعند أبي يوسف يسلم مع الإمام لأنه لم يصر مسبوقا فإن
وإن كان مسبوقا بتكبيرتين فأتى بهما بعد سلام الإمام عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأنه حين جاء لا يكبر تكبيرة
الافتتاح فلم يكبر الإمام الثالثة فإذا كبرها فهذا الرجل وصارت الثالثة في حق هذا الرجل تكبيرة الافتتاح وصار
مسبوقا بتكبيرتين فيأتي بهما بعد سلام الإمام قبل أن يرفع الجنازة وعند أبي يوسف يأتي بتكبيرة واحدة لأنه صار
بتكبيرة الافتتاح حين انتهى إلى الإمام ويكبر مع الإمام فإذا أتى بتكبيرة أخرى بعده صار إن شاء وإن كان مسبوقا
بثلاث تكبيرات يكبر ثلاث تكبيرات بعد سلام الإمام عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأنه أتى بتكبيرة واحدة مع
الإمام وهي التكبيرة الرابعة للإمام وتكبيرة الافتتاح لهذا الرجل ويبقى عليه ثلاث تكبيرات فيأتي بهن بعد سلام الإمام

وهل يأتي بالأذكار المشروعة من التكبير من ذكر الحلبي رحمه الله في المجرد أنه إن كان ممن رفع الجنازة سابح من التكبيرات
ولا يأتي بالأذكار وذكر المسألة في النوازل مطلقة من غير فصل فقال من فاته بعض التكبيرات على الجنازة بعضها أتى به
بلا دعاء إذا رفعت الجنازة على الأرض لأنه لو صلى مع الدعاء ربما ترفع الجنازة فيفوته التكبير والحاصل أنه إذا رفعت الجنازة على
الأرض فالمسبوق يأتي بالتكبيرات وإذا وضعت على الأكتاف ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يأتي بالتكبيرات وعن محمد أنه
إن كانت الأيدي إلى الأرض أقرب فكأنها على الأرض فيكبر وإن كانت إلى الأكتاف أقرب فكأنها على الأكتاف فلا يكبر
وعلى قول أبي يوسف رحمه الله المسبوق بثلاث تكبيرات يكبر بعد سلام الإمام يكبر بعد لأنه أتى بتكبيرة فقضى انتهى إلى الإمام
وكبر مع الإمام ومضى عليه تكبيرات فإنه يأتي بها بعد سلام الإمام وإن كان مسبوقا بأربع تكبيرات لا يقضي من كل صلوة
الجنازة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن عندهما لا يكبر إلا مع الإمام وإذا سلم الإمام فقد فاته الصلاة فلا يقضي مركا
لها وعند أبي يوسف يقضي من ركن الصلاة يكبر تكبيرة ويشرع في الصلاة وإذا سلم الإمام يكبر ثلاث تكبيرات ثم يسلم وفي
المنتقى إذا كان الرجل حاضرا مع الإمام وقت الشروع في صلاة الجنازة فكبر الإمام ولم يكبر هو مع الإمام فإنه يكبر
التكبيرة الأولى ولا ينتظر التكبيرة الثانية وقد ذكرنا هذا الحكم أبي يوسف في المسألة المتقدمة فإن لم يكبر حتى كبر الإمام
الثانية كبر الثانية معها ولم يكبر الأولى حتى سلم الإمام فإن كبر الأولى مع الإمام ولم يكبر الثانية والثالثة مع الإمام فإنه
يكبرهما ما لم يكبر مع الإمام فإن لم يكبر مع الإمام حتى كبر الإمام أربعا كبر هو قبل أن يسلم الإمام ثم يكبر ثلاثا قبل أن
ترفع الجنازة وروي عن أبي حنيفة في هذه الصورة أنه فاته صلاة الجنازة في قوله إذا كان مسبوقا بأربع ركعات
فعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقضي من ركن الصلاة وعلى قول أبي يوسف رحمه الله يقضي من ركن لأنه لا حضر
يكبر وقد كبر مع الإسلام قول محمد رحمه الله في هذه الصورة نظير قول أبي يوسف وقال حال حضر المسبوق يكبر تكبيرة
الافتتاح عند محمد لا هو قول أبي يوسف وعن محمد إذا أدرك الإمام بعد التكبيرة الرابعة وإذا أدركه بين التكبيرة
الثالثة والفرق أن ما كبر الإمام التكبيرة الثالثة لو انتظر المسبوق تكبيرة الإمام لا تفوته الصلوة لأنه يكبر معه التكبيرة
الرابعة أما ههنا ما كبر الإمام لا يمكنه انتظار الإمام لأنه لم يبق عليه شيء فلو لم يكبر حتى حضر تفوته الصلاة فلهذا افترقا
ولو كبر على جنازة تكبيرة ثم أتي بجنازة أخرى فوضعت ثم الصلاة على الأولى ويعيد الثانية بالصلاة لأنه لو جمع بينهما لا
يخلو إما أن يقتصر على ما بقي من التكبيرات فيصير مكبرا على الثانية ثلاث تكبيرات وصلاة الجنازة لم تشرع بثلاث
تكبيرات وإما أن يزيد تكبيرة أخرى فيصير مكبرا على الأولى خمس تكبيرات بتحريمة واحدة وذلك أيضا غير مشروع
بإجماع الصحابة أن ينوي أن يصلي على الجنازة الثانية بهذه التحريمة لا يخلو إما أن ينوي الصلوة عليهما جميعا
وفي هذا الوجه يتم الصلاة على الأولى ويستقبل الصلاة على الثانية لأنه لم يخرج عن الأولى حين نوى الصلاة عليهما وإذا لم
يخرج عن الأولى لا يصير شارعا في الثانية ولذلك إذا لم ينو شيئا أو نوى الثانية ولم يكبر شيئا وفي هذين الوجهين أيضا
يتم الصلاة على الأولى ويستقبل الصلاة على الثانية أما إذا لم ينو شيئا فظاهر وأما إذا نوى الثانية ولم يكبر فلأن
مجرد النية لا يصير خارجا عن الأولى شارعا في الثانية ما لم تقرنه العمل وإن نوى الصلاة على الثانية لا غير يتم
الصلاة على الثانية ويستقبل الصلاة على الأولى لأنه لما نوى الصلاة على الثانية لا غير وكبر فيها صار شارعا
فيها ومن ضرورة كونه شارعا فيها أن لا يبقى داخلا في الأولى وكذا قال محمد رحمه الله في نوادر الصلاة
يقول لا يصلى على الكافر لقوله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا
ولا تقم على قبره وروي أنه لما مات أبو طالب جاء علي رضي الله عنه إلى الرسول عليه السلام وقال إن عمك
قد مات فقال عليه السلام غسله وكفنه وادفنه ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني أي لا تصل عليه ولأن
الصلاة على الميت دعاء واستغفار له والاستغفار للكافر حرام قال الله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم ويصلى على كل مسلم مات بعد الولادة لما تلونا من الكتاب إلا البغاة وقطاع الطريق فإنه لا يصلى
عليهم وقال الشافعي يصلى عليهم لأنهم مسلمون وقال عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر ولنا أن الصلاة دعاء
واستنزال الرحمة ونص القرآن يشهد لقطاع الطريق بالخزي قال الله تعالى لهم خزي في الحياة الدنيا وحلول
الخزي ينافي الرحمة وكذلك البغاة لأنهم سعوا في الأرض بالفساد كقطاع الطريق وروي عن علي رضي الله عنه
أنه لم يصل على قتلى نهروان وغيرهم من البغاة وكذلك الذي يقتل عليه بالخنق هكذا روي عن أبي حنيفة وقال أبو
رحمه الله وكذلك كل من يقتل على متاع بالخنق والمكابرون في المصر بالسلاح لأنهم يسعون في الأرض بالفساد وكان حكمهم

حكمهم كحكم قطاع الطريق ذكر الحاكم في المنتقى من قتل مظلوما لم يغسل ويصلى عليه ومن قتل طالبا للمال لم يغسل ولا يصلى عليه وأراد بالمقتول
ظلما المقتول من أهل العدل قتل أهل البغي وأراد بالمقتول طالبا المقتول من أهل البغي قتل أهل العدل وأما إذا
يصلى على الباغي إذا قتل في الحرب وأما إذا قتل بعد ما وضع الحرب أوزارها يصلى عليه ولكن قاطع الطريق إنما لا يصلى عليه
إذا قتل في حالة الحرب فأما إذا أخذه الإمام ثم قتله صلى عليهم وإذا مات المولود في حال ولادته فإن كان خرج أكثره
صلي عليه وإن كان أقله لم يصل عليه لأن للأكثر حكم الجميع فإذا مات بعد ما خرج أكثره فكأنه مات بعد الولادة وإذا مات
بعد ما خرج الأقل فكأنه مات في البطن ومن قتل نفسه خطأ بأن تأول رجلا من العدو ليضربه فأخطأ وأصاب نفسه
وما شابهه يغسل ويكفن ويصلى عليه وهذا بلا خلاف وأما من قتل نفسه عمدا هل يصلى عليه اختلف فيه المشايخ بعضهم
قالوا لا يصلى عليه وكان الشيخ الإمام شمس الأئمة أبو محمد عبد العزيز بن أحمد الحلواني رحمه الله يقول الأصح عندي أنه يصلى
عليه ويغسل لأنه إن كان فاسقا في ذلك الوقت لقوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم دون ذلك لمن يشاء وكان القاضي الإمام ركن الإسلام
علي السغدي رحمه الله يقول الأصح عندي أنه لا يصلى عليه الذي قتل الإمام هل يصلى عليه عن أبي حنيفة فيه روايتان
قال محمد في الجامع الصغير في صبي سبي وسبي معه أبواه أو أحدهما ثم مات لا يصلى عليه إلا إذا أقر بالإسلام وهو يعقل الإسلام
وإن لم يسب معه أحدهما يصلى عليه يجب أن يعلم أن الولد الصغير يصير مسلما تبعا للأبوين أو أحدهما في الدين فإن انعدما
يصير تبعا لصاحب اليد فإن عدم تبعية الأبوين صار تبعا لصاحب اليد فإن عدم صاحب اليد يصير تبعا للدار
نظرا له على أن التبعية في الأبوين أقوى فيعتبر أولا تبعية الأبوين وعند عدمهما تبعية الدار ولهذا
أنه أقوى إذا أسلم أحدهما فمعه الولد إذا كان مع الصبي أبواه أو أحدهما لا يصير مسلما حتى يعرب عنه لسانه أما
ذلك قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يعرب عنه لسانه إما
شاكرا وإما كفورا قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة يحتمل أنه أراد به على الخلقة التي خلق الله تعالى قبل الولادة
فإن بعض اليهود كانوا يقولون إن الولد قبل الولادة يكون على خلاف ما يكون بعد الولادة فأبطل ذلك هذا ويحتمل
أنه أراد به على الذكر الذي يوم الميثاق فإن الله تعالى خاطب ذرية آدم عليه السلام بعد ما أخرجهم من ظهره
مثله كالذر وأظهر العقول فيهم ثم قال لهم ألست بربكم فقالوا كلهم بلى إلا أن البعض قالوا بلى اعتقادا
والبعض قالوا بلى من غير اعتقاد فالذين قالوا عن اعتقاد يولدون مسلمين والذين قالوا عن غير اعتقاد يولدون كافرين فيحتمل أن مراد
النبي عليه السلام من هذا الكلام ذلك أي يولد كل مولود على ما أقر به يوم الميثاق وهذا مذهب أهل السنة والجماعة
وقوله يهودانه أو ينصرانه معناه يستتبعانه في الدين وقوله إما شاكرا معناه مسلما وقوله إما كفورا معناه كافرا
وإذا أسلم أحد الأبوين يجعل تبعا له في الدين وإذا لم يسلم أحد الأبوين وقد صلى عليه إذا مات والصبي إذا وقع
في سهم رجل من الغنيمة في دار الحرب وحده ومات هناك صلي عليه واعتبر مسلما تبعا لصاحب اليد عند العدم تبعية
الأبوين ويستوي الجواب فيما إذا كان الصبي عاقلا أو غير عاقل لأنه قبل البلوغ تابع للأبوين في الدين ما لم يصف
الإسلام وقوله في المسألة الأولى إذا سبي معه أبواه لم يصل عليه حتى يقر بالإسلام وهو يعقل دليل على أن الصبي إذا أسلم
وهو يعقل أنه يصير مسلما وهذه مسألة معروفة في السير وقوله يعقل الإسلام يعني يعقل صفة الإسلام
وهذا دليل على أن من قال لا إله إلا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الإيمان وكذلك إذا اشترى جارية واستوصفها
الإسلام فلم تعلم فإنها لا تكون مؤمنة وصفة الإسلام ما ذكر في الحديث حين سأل جبريل عليه السلام أن تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى
المسلمين إذا ماتوا حال صغرهم قبل أن يعقلوا يكونون في الجنة فإن فيهم أحاديث كثيرة
من آبائهم قالوا في يوم الميثاق عن اعتقاد ومن روي عن أبي حنيفة رحمه الله التوقف فيهم وهو مردود
وقال محمد روي عن أبي حنيفة رحمه الله في أولاد أبي حنيفة رحمه الله أن الذين يصلون على أولاد المسلمين وهم صغار
يقولون في التكبيرة الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا أجرا وذخرا فصار شافعا بإسلامهم وأما أولاد الكفار
إذا ماتوا قبل أن يعقلوا اختلف فيه أهل السنة والجماعة عن محمد أنه قال إني أعرف أن الله تعالى لا يعذب أحدا بغير ذنب
وبعضهم قالوا يكونون في الجنة خدما للمسلمين وبعضهم قالوا إن كان قال بلى يوم الميثاق عن اعتقاد يكونون في الجنة
وإن كان قال عن غير اعتقاد يكونون في النار وقد روي عن أبي حنيفة أنه توقف فيهم ووكل أمرهم إلى الله تعالى
ذكر محمد في كتاب الصلاة أن إمام الحي أولى بالصلاة وذكر الحسن في كتاب

صلاته عن أبي حنيفة أن الإمام الأعظم وهو الخليفة أولى إن حضر فإن لم يحضر فإمام المصر أولى فإن لم يحضر
فالقاضي أولى فإن لم يحضر فصاحب الشرط أولى فإن لم يحضر فخليفة الوالي فإن لم يحضر فخليفة القاضي فإن لم يحضر
فإمام الحي فإن لم يحضر فالأقرب من ذوي قرابته وهذه الرواية أحسن كثير من مشايخنا من قال لا اختلاف
بين الروايتين فما ذكر في كتاب الصلاة محمول على ما إذا لم يحضر الإمام الأعظم ولا واحد ممن ذكر في رواية الحسن أما
لو حضر الإمام الأعظم فهو أولى بالصلاة باتفاق الروايات لأن في التقدم عليه ازدراء به وبمن أمر بتقديمه وبعده
القاضي لما ذكرنا فأمير المصر وبعده صاحب الشرط وبعده خليفة الوالي وبعده خليفة القاضي وبعد هؤلاء إمام
إمام الحي لأنه رضي به الميت حال حياته فيكون هو أولى بالصلاة عليه وإنما ذكر محمد رحمه الله إمام الحي أولا في كتاب الصلاة
لأن السلطان لا يوجد في كل موضع قال الكرخي في كتابه وتقديم إمام الحي ليس بواجب ولكنه أفضل فأما تقديم السلطان
فواجب لأن في ترك تقديم السلطان ازدراء به وفي ذلك فساد أمور المسلمين فيجب تقديمه فأما ليس في ترك تقديم
إمام الحي إفساد أمور المسلمين وذلك رضي الميت حال حياته وهذا المعنى يقتضي تفضيله على غيره أما لا يوجب تقديمه
ثم بعد إمام الحي فولي الميت أولى وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله ولي الميت
أولى بالصلاة على الميت على كل حال حجة أبي يوسف والشافعي قوله تعالى وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله تعالى في
غير فصل ولأن هذا حكم تعلق بالولاية فيكون الولي مقدما على السلطان كما في سائر [illegible] على النكاح ولأن المقصود
صلاة الجنازة الدعاء للميت والشفاعة ودعاء القريب أرجى في الإجابة لأنه أشفق على الميت وجد منه زيادة
في الدعاء والاستغفار لا يوجد ذلك من السلطان فيكون هو أولى حجة أبي حنيفة ومحمد أنه لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما قدم
الحسين والناس لصلاة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ فأبى سعيد أن يتقدم فقال له
الحسين تقدم لولا السنة ما قدمتك ولأن هذه صلاة تقام بجماعة فيكون السلطان أولى بإقامتها قياسا على سائر الصلوات فإن
اجتمع للميت قرابتان في القرب إليه على السواء كأن له أخوان لأب وأم أو لأب فأكبرهم سنا أولى لأن النبي عليه السلام
أمر بتقديم الأسن فإن أراد الأكبر أن يقدم إنسانا ليس له ذلك إلا برضا الآخر لأن الحق لهما لاستوائهما في القربة لكن قدمنا الأكبر
للسنة ولا سنة في تقديم من قدمه فبقي الحق لهما كما كان وإن كان أحدهما أخا لأب وأم والآخر لأب فالذي لأب وأم أولى وإن
كان أصغر وإن كان قدم الأخ لأب وأم غيره فليس للأخ لأب أن يمنعه من ذلك لأنه لا حق للأخ لأب أصلا وإن اجتمع للميت ابن
وأب ذكر في كتاب الصلاة أن الأب أولى من مشايخنا من قال ما ذكر في كتاب الصلاة قول محمد رحمه الله فأما قول أبي حنيفة
رحمه الله الابن أولى وعلى قول أبي يوسف رحمه الله الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراما له وردوا هذا إلى مسألة في
النكاح على هذا الخلاف فإنه إذا اجتمع للمجنونة أب وابن فالابن أولى عند أبي حنيفة وعند محمد الأب أولى وعلى قول أبي يوسف
الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراما له ومنهم من قال لا بل ما ذكر في صلاة الجنازة أن الأب أولى قول الكل لأن للأب زيادة فضيلة
وسن ليس للابن وللفضيلة أثر في استحقاق الإمامة فترجح الأب بذلك بخلاف النكاح لأنه لا أثر للفضيلة هناك في إثبات الولاية
فلا يترجح به ونص هشام في نوادره عن محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله أن الأب أولى من الابن وإن اجتمع للميت ابن وأخ
فالابن أولى بالإجماع قال في [illegible] وسائر القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه وهذا مذهبنا وقال
الشافعي الزوج أولى حجته في ذلك ما روي أنه لما ماتت امرأة ابن عباس رضي الله عنهما صلى عليها وقال أنا أحق بها
وعلماؤنا رحمهم الله احتجوا بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه لما ماتت امرأته قال لأوليائها كنا أحق بها حين كانت حية فأما إذا
ماتت فأنتم أحق بها ولأن السبب فيما بين الزوجين الزوجية وإنها تنقطع بالموت والسبب فيما بين الأقارب القرابة وأنها
لا تنقطع بالموت وحديث ابن عباس محمول على أنه كان إمام حي فصلى عليها لكونه إمام حي لا لكونه زوجا وإن كان
لمرأة [illegible] زوج وابن منه كره للابن أن يتقدم أباه لأن في تقدمه على الأب ازدراء واستخفافا بالأب فينبغي أن يقدم
الأب ولا يتقدم عليه قال أبو يوسف رحمه الله وله بحكم الولاية أن يقدم غير أبيه لأن الابن هو الولي إلا أنه منع عن التقدم على
أبيه لما ذكرنا من المعنى وذلك المعنى لا يوجب انقطاع ولايته ولو تركت ابنا وزوجا وابنا من هذا الزوج لم يكن للابن أن
يقدم أباه والأمر إلى الابن لأن الابن ممنوع عن التقدم على الأب لكونه ممنوعا فيكون ممنوعا من تقديم غيره من طريق الأولى
وإن تركت زوجا وابنا من زوج آخر فلا بأس للابن أن يتقدم على هذا الزوج ويقدم من شاء لأنه هو الولي ولم يوجد ما يمنع
التقدم والتقديم على هذا الزوج وهو [illegible] لأنه أحق من الأجنبي لأنه يلحق بالقرابة ولهذا كان أحق بميراثه
عند عدم القرابة وقال أبو يوسف إذا كان الأقرب غائبا فكان تفوت الصلاة بحضوره فالأبعد أولى فإن قدم الغائب غيره

غيره بكتاب كان للأبعد منعه وجه [illegible] أن الأبعد على الفور وقد تترك الصلاة ولا [illegible] على الحاضر [illegible]
وللمريض بعد الصحيح يقدم من شاء وليس للأبعد منعه لأن ولايته لم تسقط وليس الوجه مع المرض كان له أن يقدم
ومن كاتب الولاية بأمه كان [illegible] الأحوال من الأب والأم كل واحد منهما رجلا فالذي قدمه الأكبر
أولى لأنهما رضيا بسقوط حقهما وأكبرهما سنا أولى بالصلاة عليه فيكون أولى بالتقديم ولا حق للنساء ولا للصغار في
التقديم لأن حق التقديم مبني على الولاية [illegible] وأحقهم في الصلاة عليه المولى وابن العبد [illegible] حرا
فالمولى أحق بالصلاة عليه وكذلك المكاتب إذا مات على غير وفاء وإن ترك وفاء ولم يؤد إلا أن المال حاضر لا يخاف عليه
التلف فالابن أولى وكذا الأب يكره أن يقدم حتى يؤدي المكاتب وإن كان المال غائبا فالمولى أحق بالصلاة عليه
وإذا انتهى بالميت إلى القبر فلا يضره [illegible] أو سلا لأن المقصود وضع الميت في القبر
فأما إن حمل غيره ليس بما يحصل به الكفاية السبع والوتر فيه سواء فصح أنه دخل قبر رسول الله عليه السلام أربعة
علي والعباس وأسامة والفضل واختلفوا في الرابع ذكر شمس الأئمة الحلواني رحمه الله أن الرابع صالح مولى رسول الله عليه السلام
وذكر شيخ الإسلام خواهرزاده أن الرابع صهيب وذكر شمس الأئمة السرخسي أن الرابع المغيرة بن شعبة أو أبو رافع ويقول
واضعه في اللحد بسم الله وعلى ملة رسول الله وهكذا روي عن علي رضي الله عنه ويلحد ولا يشق [illegible]
وقال الشافعي رحمه الله يشق ولا يلحد لأن الشافعي توارث أهل المدينة فإنهم توارثوا الشق دون اللحد وعلماؤنا
احتجوا بقوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا ولأن الشق فعل أهل اليهود والسنة [illegible] ولا حجة له
في توارث أهل المدينة لأنهم إنما توارثوا ذلك لضعف أراضيهم بالبقيع ولأجل هذا المعنى اختاروا الشق في ديارنا فإن أراضي
ديارنا ضعيفة ورخوة فيها إذا لحد فاختاروا الشق لهذا وصفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة
منه حفيرة فيوضع فيه الميت ويجعل ذلك المسقف وصفة الشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر فيوضع فيه الميت
ويدخل الميت من قبل القبلة وقال الشافعي يسل سلا قال شيخ الإسلام المعروف بخواهرزاده رحمه الله صورة السل أن يوضع
الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ القبر فيأخذ برجلي الميت
ويدخلهما القبر ولا يزال كذلك حتى يدخل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال يدخل الميت قبره من قبل
القبلة لأن وجوه [illegible] إلى القبلة وإذا سل سلا لا يكون [illegible] إلى القبلة وأشرف حال الإنسان إذا كان قائما
أو نائما أو قاعدا أن يكون وجهه إلى القبلة ويوضع في القبر على شقه الأيمن موجها إلى القبلة قال عليه السلام يا علي استقبل
به القبلة استقبالا [illegible] توجيهه ولا تعقد لظهره قال محمد رحمه الله في الجامع ويسجى قبر المرأة
بثوب لأنها عورة من قرنها إلى قدمها وربما [illegible] عورتها فيسجى القبر [illegible] بالنعش على جنازتها
حتى تخرج من اللحد ولم يكن النعش في جنازة النساء حتى ماتت فاطمة رضي الله تعالى عنها فأوصت قبل موتها أن تستر
[illegible] فلما ماتت فاطمة رضي الله عنها سجي بثوب ونعش على جنازتها [illegible] رضي الله عنه
قال [illegible] الشافعي [illegible] وإن كان رجلا لا يسجى قبره
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يسجى لما روي أن النبي عليه السلام لما دخل قبر سعد بن معاذ وأسامة بن زيد معه
سجي قبره ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه أنه مر بقبر وقد سجي قبره فنزعه وقال إنه رجل وأوصى شريح أن
لا يسجى قبره ولأن مبنى حال الرجل على الانكشاف فلا يسجى قبره إلا لضرورة وهي ضرورة دفع الحر والثلج أو المطر عن
الداخلين في القبر وتأويل قبر سعد بن معاذ أنه إنما سجي قبره لأن الكفن كان لا يعمه فسجي قبره حتى لا يطلع على شيء
من أعضائه قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ويكره الآجر على اللحد ويستحب القصب واللبن وقال في الأصل اللبن
أو القصب فدل المذكور في الجامع الصغير على أنه لا بأس باستعمال اللبن وحكي عن الشيخ الإمام الأجل شمس الأئمة الحلواني رحمه
الله [illegible] وأما القصب المعمول وهو بالفارسية بوريا [illegible] اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا
يكره لأنه قصب كله وقال بعضهم يكره لأنه لم يرد السنة بالمعمول وأما الحصير المتخذ من البردي فالعادة في القبر مكروه
لأنه لم يرد به السنة وكثير من الصحابة أوصوا بأن يرشوا في التراب رشا من غير شق ولا لحد وقالوا إن الناس
بأولى من الأرض في التراب وكانوا يرشون في التراب رشا [illegible]
وكرامة لا حرمة هنا وقال الشافعي رحمه الله لا بأس لما روي أن النخعي رحمه الله قال كانوا يستحبون اللبن والقصب
ويكرهون الآجر وقوله كانوا أكابر من الصحابة والتابعين ولأن الآجر إنما يستعمل في الأبنية للزينة والإحكام والقبر موضع البلى

نحو ما يحيا ما لو انما نكره الاجراد الرنه الرسمه اما اذا ارنه دفع اذى السباع او شى اخر لا نكره وقال مشايخ بخارى
لا نكره الاجر في بلدنا لمساس الحاجة اليه لضعف الاراضي حتى قال بعضهم ان في هذه البلاد لو جعل تابوت من حديد لا نكره
لكن ينبغي ان يفرش فيما يلي الميت التراب وكذلك التابوت من الخشب كره بعضهم على ظاهر الرواية وقال ان هذا في معنى الاجر لان كل واحد
منهما للاحكام والبناء ولا حاجة الى الاحكام وبعضهم فرق بينهما وقال كراهة الاجر من حيث انه مسته النار ولا نقال به وهذا المعنى حدثنا في
الخشب ولكن هذا الفرق غير صحيح ومساس النار في الاجر لا يشبع عليه الكراهة فان السنة ان تغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار وقال
ويسنم القبر ولا يربع ولا يسطح وقدر ارتفاعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا ولا يزاد عليه من تراب غير القبر ولا يربع وقال الشافعي يربع ويسطح ولا يسنم وقال
هو السنة الذي هو عليه رحمنا واحتج بما روى المزني باسناده ان القاسم بن ابراهيم قال رايت قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر رسول الله عليه السلام
مرة مسطحا ولنا انه مسكن فيسن وضع عليه الوفاة فيعتبر بالمسكن حال الحياة ويكون مسطحا مربعا فكذا المسكن بعد الوفاة وحدثنا ما اخبرنا
بن سعد بن جبير وعبد عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الملائكة عليهم السلام صلت على ادم عليه السلام وسنم قبره وعن ابراهيم النخعي انه
قال اخبرني من رأى قبر النبي عليه السلام وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ان بنا الحائط باشرة مرتفعة مسنمة وروي انه لما مات
عبد الله بن عباس بالطائف صلى عليه محمد بن الحنفية وكبر عليه اربعا وجعل له لحدا وادخله القبر من قبل القبلة وجعل قبره مسنما وضرب
عليه فسطاطا ولان تربيع القبور يشبه صنيع اهل الكتاب والسنة تصنعهم فيما لا نسبة مكروه ولان التربيع في الابنية للاحكام ولا حاجة
الى القبور ما هو البين من الاحكام وتأويل حديث ابراهيم ان رسول الله عليه السلام سطح قبره اولا ثم لما ان حصن ذهب اثره فلا
باس برش الماء عليه للاحكام واما الحلاق فيما ادام بعد ذهاب اثره ذكر في ظاهر الرواية انه لا نكره على القبر وقد وضع رسول
الله عليه السلام على قبر ابي دجانة حجرا وقال هذا لا عرف به قبر اخي وفي كتاب الاثار عن محمد لا ارى ان يراد في تراب القبر على ما
ارى بين الماء عليه باسا ولا يحصص ولا يطين روى ذلك عن ابي حنيفة وهكذا ذكر الكرخي في مختصره وفي جامع تراب النوازل انه لا
باس به وعن ابي يوسف رحمه الله انه كره ان يكتب عليه كتابا وكره ابو حنيفة رحمه الله البناء على القبور ان لم يعلم بعلامة قالوا واراد بالبناء
السفط الذي يجعل على القبور في ديارنا فقد روي عن ابي حنيفة في رواية اخرى النهي عن السفط ويكره ان يوطأ على القبر يعني بالرجل
ويقعد عليه او ينام عليه او يقضى عليه حاجة ويكره ان يصلى عنده وعن ابي حنيفة انه قال لا ينبغي ان يصلى على ميت بين القبور وقال صلوا اجرا مار
القبور وقد والرحم المحرم اولى بادخال المراة القبر من غيره وفي نوادر ابراهيم عن محمد الاقرب فالاقرب من الاعمام
ولا باس به بدخول قبر المراة وسوا الاعمام اخ من الزوج ومن اخ الرضاعة ولا باس بالرجلان او اكثر في قبر واحد وعند الضرورة لا
باس به وقد تم في الحرب اصلها وجعل بينهما حاجز من الصعيد فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر في شهدا احد بان يدفن
الاثنين والثلاثة منهم في قبر واحد وكان ذلك لحالة الضرورة فالانصار يوم احد اصابهم قرح وجهد شديد فشكوا الى رسول الله
عليه السلام وقالوا الحفر علينا لكل انسان شديد فقال عليه السلام احفروا واوسعوا وادفنوا الاثنين والثلاثة في قبر وقالوا من نقدم فقال
عليه السلام قدموا اكثرهم قرانا وان احتاجوا الى دفن الرجل والمراة في قبر واحد يقدم الرجل الى القبلة وفي الجنازة يقدم المراة على الرجل
ليكون الرجل الى الرجل اقرب والمراة منه ابعد ثم في قوله عليه السلام احفروا دليل على ان السنة في القبر العمق وقال هذا امر بالتعمق
والمعنى ان فيه صيانة الميت عن السباع وفي بعض النوادر عن محمد انه قال ينبغي ان يكون مقدار العمق الى صدر رجل وسط القامة
قال وكلما ازداد فهو افضل وعن عمر رضي الله عنه انه قال يعمق القبر الى صدر الرجل وان عمقوا قدر قامة الرجل فهو احسن
في الكافر يموت وله ولي مسلم قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير كافر مات وله ولي مسلم قال يغسله ويتبعه
وقال في الاصل كافر مات وله ابن مسلم فما ذكر في الاصل خاص وما ذكر في الجامع الصغير عام فان اسم الولي يتناول كل قريب وهذا لان الغسل سنة
الموتى من بني ادم على سبيل العموم على ما مر لكن الغسل في حق المسلم يكون تطهيرا وفي حق الكافر لا يكون تطهيرا والولد المسلم المندوب
الى بر والده ان كان مشركا قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا والمراد به الوالد المشرك بدليل قوله تعالى
وان جاهداك على ان تشرك بي الاية ومن الاحسان والبر في حقه القيام بغسله ودفنه بعد موته ولما مات ابو طالب قال عليه
السلام اذهب واغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني اي لا تصل عليه وفي السير الكبير سال رجل ابن عباس
رضي الله عنهما ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها وادفنها وان الحارث بن ابي ربيعة
ماتت امه نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة رضي الله عنهم وقد صح ان رسول الله عليه السلام خرج في جنازة عمه ابي طالب
وكان يمشي ناحية منها والحاصل انه اذا كان خلف جنازة الكافر من قومه من يتبع الجنازة لا ينبغي للمسلم ان يتبع الجنازة
حتى لا يكون مكثرا لسواد الكفرة لكن يمشي ناحية منها وان لم يكن خلف الجنازة من قوم الكافرين من يتبعها فلا باس بان يتبعها
وهذا التفصيل منقول عن محمد رحمه الله ولا يغسل الكافر كما يغسل المسلم يريد به انه لا يراعي في حقه سنة الغسل من البداية بالميامن

بالميامن ونحو ذلك ولكن يصب الماء عليه على الوجه الذي تغسل النجاسات وكذلك لا يراعى في حقه سنة الكفن ولكن
يلف في ثوب وكذلك لا يراعى في حقه سنة اللحد ولكن يحفر له حفيرة ولا يوضع فيه بل يلقى فيها لان مراعاة السنة في هذه
الاشياء في المسلم وكذلك كل ذي رحم محرم منه مثل الاخ والاخت والجد والعمة والخال والخالة وكل قرابة لانه من باب البر
وصلة الرحم وهو من محاسن الدين واما نعوم المسلم بغسل قريبه الكافر وتكفينه ودفنه اذا لم يكن هناك من يقوم به من المشركين
فان كان هناك احد من قرابته على مثله فان المسلم الاولى ان يفوض الى اقربائه المشركين ليصنعوا به ما يصنعون بموتاهم وفي
بين في الكتاب ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه وينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يفعله
المسلمون الا ترى ان اليهودي لما امن برسول الله حين موته قال عليه السلام لاصحابه تولوا اخاكم ولم يخل بينه وبين والده اليهودي
قال ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي فيه الكافر ينزل اللعن والسخط والمسلم يحتاج الى نزول
الرحمة في كل ساعة فينزه قبره من ذلك وهذا الفصل يصير زيادة في الفصل الاول
اذا دفن الميت قبل الصلاة عليه صلي على قبره ما لم يعلم انه تفرق اجزاؤه ولا يخرج عن القبر لانه قد سلم الى الله تعالى وخرج عن ايدي الناس
حتى انه روي عن رسول الله عليه السلام انه قال اول منزل من الجنة او حفرة من حفر النيران واما الصلاة في القبر فلما روي رسول
الله عليه السلام فعلا ولكن انما يصلى عليه ما لم يعلم انه تفرق اجزاؤه لان المشروع الصلاة على الميت لا على اجزائه المتفرقة قالوا
وما ذكرناه لا يخرج من القبر كذلك اذا وضع اللبن على اللحد او دفن ولكن لم يهل التراب عليه ويصلى عليه لان المسلم لم يعد
الحاكم الشهيد ... عن ابي يوسف انه يصلى على الميت في القبر الى ثلاثة ايام وبعد ما مضت الثلاث لا يصلى الا عليه
... في النوادر عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله والاصل فيه ما روي ان الصحابة كانوا يصلون الى قبر رسول
الله عليه السلام الى ثلاثة ايام والصحيح ان هذا ليس بتقدير لازم لانه يختلف تفرق الاجزاء باختلاف الاوقات في الحر
والبرد وباختلاف الامكنة وباختلاف حال الميت في السمن والهزال انما المعتبر فيه اكبر الرأي ان كان اكبر رأيهم انه تفرق
اجزاء الميت المعين قبل ثلاثة ايام لا يصلون عليه الى ثلاثة وان كان في اكبر رأيهم انما تفرق اجزاؤه بعد ثلاثة ايام يصلون عليه
بعد ثلاثة ايام وان قيل كيف يصلى عليه في القبر وانه غائب عن اعين الناس بالتراب قلنا نعم ولكن هذا لا يمنع جواز الصلاة الا ترى
ان من الدفن كان مغطى بالكفن ولم يمنع ذلك جواز الصلاة واذا صلي على الميت قبل الغسل فانه يغسل ويعاد الصلاة عليه بعد الغسل
وكذلك لو غسل وصلي عليه وبقي عضو من اعضائه او شيء من بدنه وان كان قد لف في كفنه وقد بقي عضو لم يصبه الماء يخرج من
الكفن ويغسل ذلك العضو وان كان الباقي شيئا يسيرا كالاصبع ونحوه فكذلك الجواب عند محمد لان الاصبع في حكم العضو
بدليل اغتسال الحي وقال ابو يوسف رحمه الله لا يخرج من الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعل وصل
الماء اليه لكن اسرع اليه الجفاف اطلقه ذكر الخلاف على هذا الوجه في نوادر ابن سماعة وان كان دفنوه ثم تذكروا انه لم يغسل
وان لم يهيلوا التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وان اهالوا التراب عليه لم يخرج وهل يصلى عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخي انه
لا يصلى عليه وفي النوادر عن محمد القياس ان لا يصلى عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه ولم
يوجد وفي الاستحسان يصلى عليه لان تلك الصلاة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والان زال الامكان وسقط فرضية الغسل فيصلى
عليه في قبره ولعله صلاة الجنازة صلاة من وجه دعاء من وجه ... بدون الطهارة
... ولا باس ان يحفر القبر ... الموضع ويخرج
الميت من عن ان يفسوا الميت وان لم يمكنهم ذلك الا بحفر الكل ونبش الميت فعلوا ذلك كذا ذكر في الاصل لان في ابقاء الساج في القبر اضاعة
المال وقد نهى رسول الله عليه السلام عن اضاعة المال واذا وضع الميت في اللحد لغير القبلة او على يساره ومن يرى ذلك فان كان
بعدما اهالوا التراب لا ينبش قبره وان كان قبل ما اهالوا التراب وقد سرحوا اللبن نزع اللبن ويوضع كما ينبغي واذا
صلوا على جنازة والامام على غير طهارة فعليهم اعادة الصلاة لان صلاة الامام لم تجز لعدم الطهارة فلا تجوز صلاة القوم لان
صلوتهم بناء على صلاة الامام واذا لم تجز صلاة الامام فكأنه لم يصل عليه فتعاد الصلاة عليه وان كان الامام طاهرا والقوم
على غير طهارة لم يكن عليهم اعادتها لان عدم طهارة القوم لا يوجب فساد صلاة الامام واذا جازت صلاة الامام فقد
سقط الفرض بصلاة الامام وحده فلا يكون للناس حق الاعادة لانه يكون تنفلا بصلاة الجنازة والتنفل بصلاة الجنازة غير
مشروع واذا ظهر ان الموضع الذي دفن فيه الميت مغصوب او اخذ بالشفعة فانه يخرج الميت ويدفن في موضع اخر وفي كراهة
فتاوى اهل سمرقند حامل ماتت اي على حملها اتت عليه اشهر تامة وقد كان الولد يتحرك في بطنها فلم يشق بطنها ودفنت ثم رؤيت
في المنام انها تقول ولدت قال لا ينبش القبر لان الظاهر انها لو ولدت كان الولد ميتا
ونصف

النساء خلف الرجال في الصلاة على الجنازة لقوله عليه السلام خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها إلا أنها صلاة تؤدى بجماعة
فيعتبر بالصلاة المعهودة وفي الصلاة المعهودة تقوم النساء خلف الرجال فكذا في صلاة الجنازة وإن وقفت امرأة بجنب
رجل في هذه الصلاة لم تفسد عليه صلوته وفرق بين هذا وبين الصلاة المعهودة فإنها إذا قامت بجنب الرجل في الصلاة المعهودة
وقد نوى الإمام إمامتها فإنها تفسد صلاة الرجل وفي صلوة الجنازة لم تفسد صلوة الرجل والفرق هو أن في الصلاة
المعهودة القياس أن لا تفسد صلوة الرجل بمحاذاة المرأة كما قال الشافعي إلا أنا تركنا القياس بالنص والنص ورد في
صلاة مطلقة وهذه ليست بصلوة مطلقة ولهذا لا قراءة فيها ولا ركوع ولا سجود بخلاف الصلاة المعهودة والذي يعرف عليه
ما أشار شمس الأئمة في شرحه وهو أن العلماء اختلفوا في محاذاتها في المكتوبات هل هي مفسدة أم لا فمنهم من رأى ومنهم
من أبى فاختلافهم في الصلوة المطلقة اتفاق منهم في جواز الصلاة المقيدة وهذا أصل مهد في الشرع عليه مسائل كثيرة من
ذلك قال أبو حنيفة في المس الفاحش بأنه ينقض الوضوء لأن العلماء اختلفوا في المس القليل فمنهم من رأى ومنهم من أبى فكان
اختلافهم في المس القليل اتفاقا منهم في المس الفاحش أنه ناقض للوضوء ومن ذلك قال أبو حنيفة المكاتب إذا ملك
أخاه لا يصير مكاتبا لأن العلماء اختلفوا في الحر إذا ملك أخاه هل يصير حرا أم لا فمنهم من رأى ومنهم من أبى فاختلافهم في الحر
اتفاق منهم في المكاتب أنه لا يصير مكاتبا قال شمس الأئمة وهذه المسئلة تصير رواية لمسئلة أخرى لا ذكر لها في المبسوط
وهو أنه يصح اقتداء المرأة بالإمام في صلاة الجنازة من غير أن نوى الإمام إمامتها بخلاف الصلاة المعهودة ولأن في الصلاة
المعهودة إنما اعتبرنا إمامتها شرطا لأن محاذاتها تفسد صلاته فيتضرر بترك النية من محاذاتها فأما ههنا فصلاته لا تفسد
من قبل المحاذاة فلم يجعل النية شرطا إلا أن الشافعي يمنع من شهود الجنازة لما روي عن النبي عليه السلام أنه رأى نساء في
جنازة فقال ارجعن مأزورات غير مأجورات وليس على من قهقه في صلاة الجنازة وضوء لكن تفسد الصلاة وهذا
بناء على الأصل الذي بينا أن العلماء اختلفوا في انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلاة المكتوبة المعهودة فمنهم من رأى
ومنهم من أبى فاختلافهم في الصلاة المطلقة اتفاق منهم في الصلوة المقيدة أنها لا تنقض الوضوء ولكنها تفسد الصلوة
لأن القهقهة بمنزلة الكلام لأنها صوت خرج من مخرج الكلام والكلام على الحقيقة تفسد الصلاة فكذا ما هو
بمنزلة الكلام وإن صلوها قعودا أو ركبانا أمرتهم بالإعادة استحسانا والقياس تجزيهم وجه القياس أن صلاة الجنازة
دعاء من وجه والقيام والقعود في الدعاء سواء ويقاس هذه بالاستسقاء فالقيام والقعود في الاستسقاء سواء وإن كان
السنة هو القيام وكذلك السنة في الخطبة القيام ثم لو خطب قاعدا جاز فكذا ههنا وجه الاستحسان هو أن صلوة
الجنازة واجبة فلا تتأدى على الدابة اعتبارا بالفرائض وهذا بناء على الوتر وكان القياس في سجدة التلاوة أن
لا تتأدى راكبا إلا أنه جوز كيلا ينقطع السفر فتأدى على الدابة أما الصلاة على الجنازة فلا تكثر في السفر بل توجد
في الأحايين فالنزول لها لا يؤدي إلى قطع السفر فلا تتأدى على الدابة وإن كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا
وصلى الناس خلفه قياما أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد تجزئ الإمام ولا تجزئ المأموم لما
عرف من أصله أن اقتداء القائم بالقاعد لا يجوز وعندهما يجوز وتمام الكلام فيه وإذا اختلط موتى المسلمين بموتى
الكفار إن أمكن تمييز المسلمين بالعلامة يميزون به وإن لم يمكن التمييز وكانت الغلبة للمسلمين غسلوا ويصلى عليهم
لأن من عرف نفسه أنه كافر هنا إلا أن العبرة للغالب والمغلوب ساقط الاعتبار بمقابلته ألا ترى أنه لو وجد
ميت في دار الإسلام يصلى عليه وإن احتمل أن يكون كافرا لأن الغلبة في دار الإسلام للمسلمين ولو وجد ميت في
دار الحرب لا يصلى عليه وإن احتمل أن يكون مسلما لأن الغلبة في دار الحرب للكفار فإذا كانت الغلبة للمسلمين
جعل من حيث الحكم كأن الكل مسلمون فيصلى عليهم لكن ينوون بالدعاء المسلمين لأنه لو أمكن التمييز حقيقة يجب
التمييز حقيقة فإذا تعذر التمييز حقيقة وأمكن التمييز بالنية يجب التمييز بالنية وإن كان الأكثر كفارا لم يغسلوا ولم يصل
عليهم لما ذكرنا أن العبرة للغالب وإن قيل إنما تعتبر الغلبة وعدم الغلبة حالة الاختيار لا حالة الاضطرار والحال ههنا
حال الاضطرار والحالة ههنا حالة الاضطرار فإن الصلاة على الميت فرض قلنا إن الصلاة على الميت فرض وترك
الصلاة على الكافر فرض فإذا تعارض الفرضان أخذنا بالغالب وإن استووا لم يصل عليهم عندنا وقال الشافعي يصلى
عليهم ويخص المسلمين بالدعاء لأنا نقول استوى جانب الصلاة وجانب الترك فيرجح جانب الترك لأن الصلاة على الكافر
لا تجوز بحال وترك الصلاة على المسلم جائز في الجملة فإنه لا يصلى على الباغي عندنا وعلى الشهيد عنده فكان الميل إلى ما يباح
أولى بخلاف ما إذا كانت الغلبة للمسلمين لأنه لما ترجح حكم الكثرة فكأنه ليس فيهم كفار ولم يبين في الكتاب في فصل الاستوا

الاستوا الجهري أي موضع يدفنون وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يدفنون في مقابر المشركين وبعضهم قالوا يتخذ لهم
مقبرة على حدة وهو قول الفقيه أبي جعفر الهندواني وهذا بناء على اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في نصرانية تحت مسلم
من المسلمين ماتت اختلف الصحابة في دفنها فرجح بعضهم جانب الولد وقال تدفن في مقابر المسلمين ورجح بعضهم جانبها وقال
تدفن في مقابر المشركين لأن الولد في حق هذا الحكم جزء منها ما دام في البطن وقال عقبة بن عامر يتخذ لها مقبرة على حدة
لتكون بين مقبرة المسلمين وبين مقبرة الكفار ولما أمكن اعتبار الجانبين في الحالين وجب اعتبارهما بخلاف الصلاة لأنه لا
واسطة بين فعل الصلاة وتركها فإذا تعذر فعل الصلاة وجب الترك وإذا لم يجدوا ماء لغسل الميت فيمموه وصلوا عليه ثم إن
وجدوا الماء غسل ويصلى عليه ثانيا في قول أبي يوسف وعنه في رواية يغسل ولا تعاد الصلاة عليه بمنزلة جنب تيمم وصلى ثم
وجد الماء بعد ذلك وإذا أخطؤوا بالرأس ووضع المصلوب فجعلوا في موضع الرجلين وصلوا عليه جازت الصلاة لأنه وجد
شرائط الجواز وهو كون الميت أمام الإمام إنما تركوا سنة من سننها وترك السنة لا يوجب فساد الصلاة فإن فعلوا
ذلك عمدا جازت صلاتهم لما قلنا إلا أنهم أساؤوا لأنهم تعمدوا خلاف السنة وإن أخطؤوا القبلة جازت صلاتهم لأن مثل هذا لو
وقع في المكتوبة جاز ففي صلاة الجنازة أجوز قال شمس الأئمة والحاكم الشهيد ذكر في الإشارات تحروا وقال إذا كان عندهم الأمر
يصلون عليها إلى القبلة بغير تحر يصلون بالتحري ولكن جهلوا السنة فلما فرغوا ظهر أنهم صلوا عليها إلى غير القبلة أجزأهم
ولو تعمدوا في الصلاة المكتوبة لا يجزئهم صلاتهم إذا تعمدوا مثل هذا أو فرق بينهما فقال في صلاة الجنازة الأمر فيها واسع فإنها
[illegible] إنها دعاء من وجه فانحطت رتبتها ودرجتها عن رتبة المكتوبة ودرجتها فلا يعتنى شأنها
[illegible] إنما يجوز أن يكون ... وذلك فإنهم يستقبلون الصلاة عليها كما في المكتوبة لأنها في وجوب
[illegible] بمنزلة سائر الصلوات قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير ولا بأس بالأذان في صلاة الجنازة هكذا وقع في — وقد وقع في بعض النسخ
بعض النسخ ولا بأس بالإذن أي في صلوة الجنازة فإن كان الصحيح لا بأس بالإذن في الجنازة فمعناه أحد الشيئين أما إذن
الولي غيره في الصلوة على الجنازة لأن للولي حق الصلاة على الجنازة لما ذكرنا فيكون له ولاية تحويل هذا الحق إلى غيره وإما
إذن أولياء الميت للمصلين لينصرفوا قبل الدفن لأنه لا ينبغي لهم أن ينصرفوا قبل الدفن إلا بإذنهم لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه قال أميران وليسا بأميرين ولي الميت قبل الدفن والمرأة تكون في الركب وفي رواية صاحب الدابة القطوف
وإن كانت الرواية لا بأس بالأذان في صلاة الجنازة فمعناه لا بأس بالإعلام قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله
أي إعلام من الله ورسوله والإعلام لا بأس به في صلاة الجنازة فإنه روي عن رسول الله عليه السلام أنه مر بقبر فقال قبر
من هذا فقيل فلانة فقال هلا آذنتموني فقالوا حسبنا عليك هوام الليل فقال عليه السلام إذا مات منكم ميت فآذنوني — توفي
فإن صلاتي عليكم دعاء ورحمة فدل أنه لا بأس بالإعلام في صلاة الجنازة ولأن في الإعلام إعانة وحثا على الطاعة ولا بأس به
أيضا وقد حكي عن بعض مشايخ بلخ أنه يكره النداء في الأسواق أن فلانا مات لأنه من أفعال الجاهلية ونحوه ذكر الكرخي
عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه لا ينبغي أن يؤذن بالجنازة إلا أهلها وجيرانها ومسجد حيها وكثير من مشايخ بخارى
لم يروا به بأسا إذ ليس المقصود منه الرسم برسم أهل الجاهلية وإنما المقصود به الإعلام حثا على الطاعة ألا ترى أن الإعلام
الخاص لا يكره فكذا الإعلام العام أيضا ولا يصلى على ميت إلا مرة واحدة وقال الشافعي رحمه الله يجوز لمن لم يصل أن يصلي
عليه محتجا بما روي أن رسول الله عليه السلام صلى على قبر امرأة من الصحابة بعد ما دفنت ولأن الصلاة على الميت شرعت
دعاء واستغفارا له والدعاء والاستغفار مشروع مرة بعد مرة وعلماؤنا رحمهم الله احتجوا بما روي أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء عمر رضي الله عنه ومعه قوم فأراد أن يصلي عليها فقال عليه السلام الصلاة على الجنازة
لا تعاد ولكن ادع للميت واستغفر له وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه لما مات أخوه عاصم قال لأبي عاصم
أرني قبر أخيك فأتاه فقام عليه ودعا ولم يصل عليه والمعنى أن صلاة الفريق الأول وقعت فرضا لأن صلاة الجنازة شرعت
قضاء لحق الميت وحق الميت صار مقضيا بالفريق الأول فسقط الفرض فصلاة الفريق الثاني تكون نفلا والتنفل بصلاة
الجنازة غير مشروع ولو جاز ذلك لكان الأولى أن يصلى على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من رزق زيارته إلا أنه
تركه لأن لحوم الأنبياء حرام على الأرض بورود الأثر عن رسول الله عليه السلام ولم يفعل أحد هذا فعلم أنه لا تعاد
الصلاة على الميت قال في الأصل إلا أن يكون الذي صلى أول مرة غير الولي فحينئذ يكون للولي حق الإعادة لأن حق التقدم
للولي ليس لغيره ولأنه إسقاط حقه وهو تأويل فعل الصحابة فإن أبا بكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولا بتسوية الأمور
وتسكين الفتنة وكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لأنه كان هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد

وأما حديث النبي عليه السلام قلنا النبي عليه السلام هو الولي لمن مات بالمدينة وعمر الولي حين صلى على الميت كان الولي [illegible]
ويكره صلاة الجنازة عند طلوع الشمس واستوائها وغروبها لحديث عقبة بن عامر الجهني أنه قال ثلاث ساعات نهانا رسول الله
أن نصلي فيها وأن نقبر فيها موتانا وذكر هذه الساعات والمراد من ذلك صلاة الجنازة لأن الدفن في هذه الأوقات صلاة وإن
كان فيها نقصان إلا أن السبب أوجبها كذلك لأن سبب صلاة الجنازة حضور الجنازة ألا ترى أن الصلاة تضاف إلى الجنازة فهذا
يدل على كون الجنازة سببا وهو معنى السبب أوجبها مع النقصان وقد أداها كما وجبت ونظيره ما قلنا في السجدة في هذه الأوقات
ويجب فيها جاز وطريقه ما قلنا ولا يلزم لو أعادها وقد زادت الكراهة ونظيره هذا لو سجد للسهو قبل السلام [illegible] عن ذلك
ولو صح ذلك جاز لأنا لو لم نجوز صار السجدات أربعا فإن زادت الكراهة وهذا الرجل ما خالف الكل فإن من العلماء من يجوز
السجدة قبل السلام وكذلك هاهنا من العلماء من يجوز الصلاة في الأوقات المكروهة ولأن صلاة الجنازة ليست الصلاة المطلقة من
حيث إن شرطها الطهارة عن الحدث والطهارة عن النجاسة وستر العورة واستقبال القبلة والتحريم بالتكبير والتحلل بالسلام
وليست [illegible] من حيث سقوط القراءة والركوع والسجود من حيث إنها ليست الصلاة [illegible] إلى ما أداها
جاز وهو قياس التلاوة إذا تلاها في هذه الأوقات وأداها فيها يجزي عن ذلك ولو سجد جاز وسقط عنه كذا هنا
ولو أدى بعد طلوع الفجر أو بعد العصر لا يكره لحديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه أتي بجنازة بعد العصر وقال أسرعوا قبل أن تغرب
الشمس ولأن الصلاة على الجنازة فريضة وإنما يكره في هذين الوقتين التطوع ولو حضرت الجنازة بعد غروب الشمس يبدأ
بالمغرب ثم بالجنازة لما روي عن أبي برزة الأسلمي أنه أتي بجنازة بعدما غربت الشمس ووضعت على مقبرة بالبصرة فأمر المؤذن
فأذن وصلى المغرب ثم صلى على الجنازة ولأن صلاة المغرب فرض عين وصلاة الجنازة فرض كفاية فتكون المغرب آكد [illegible]
بالفرض أولى ولأن تأخير المغرب مكروه وتأخير صلاة الجنازة لا بأس به وروى الحسن بن زياد رحمه الله في المجرد أنه يبدأ
بالجنازة لأن في صلاة الجنازة المسارعة قال عليه السلام عجلوا بموتاكم [illegible] الصلاة على الجنازة وسنة المغرب
[illegible] على المسارعة [illegible] إذا وجد شيء من أطراف ميت كيد أو رجل أو رأس لم يغسل ولم يصل عليه ولكن يدفن
وقال الشافعي رحمه الله يغسل ويصلى عليه [illegible] على مذهبه أن تكرار الصلاة على ميت واحد يجوز وعندنا لا يجوز
في الميت عند الشافعي رحمه الله أما في الشهيد فلا يصلى على كل البدن فكيف يصلى على جزء منه وأجمعوا أنه لو وجد أكثر البدن
غسل وكفن وصلي عليه ودفن وإن كان نصف البدن ومعه [illegible] ودفن وإن كان مشقوقا نصفين طولا فوجد نصفه
أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه وإن كان أقل من نصف البدن ومعه الرأس غسل وكفن ودفن ولم يصل عليه احتج الشافعي رحمه الله
بما [illegible] يد [illegible] أهل مكة وصلوا عليها قيل إنها يد طلحة بن عبيد الله أو يد عبد الرحمن بن عتاب
بن أسيد وقد روي عن عمر أنه صلى على عظام بالشام وعن أبي عبيدة أنه صلى على رأس ولأن هذا العضو من جملة الآدمي
لا يزال عنه في حالة السلامة تجب الصلاة عليه قياسا على ما لو كان الموجود أكثر من نصف البدن ومعه الرأس وهذا
لأن الصلاة على المسلم شرع بحرمة المسلم وحرمة القليل كحرمة الكثير بدليل أنه لا يحل إتلاف القليل كما لا يحل إتلاف الكثير ولنا
احتجوا بما روي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أنهما قالا لا يصلى على عضو والمعنى فيه أن هذا عضو لو انفصل
عن الحي في حالة الحياة لا يصلى عليه فكذا لو انفصل عنه بعد موته وجب أن لا يصلى عليه قياسا على الشعر والظفر وهذا لأنه
صلاة الجنازة لم تعرف قربة بدون الميت واسم الميت يقع على جميع البدن ولم يوجد جميع البدن ولا أكثر البدن وإنما وجد منه البعض
والبعض [illegible] أكثر من الموجود فرجح العدم على الوجود فكأنه لم يوجد شيء من البدن وبدون الميت لا تقام صلاة الجنازة بخلاف
ما إذا وجد الأكثر لأن جانب الوجود يرجح على العدم وسقط اعتبار العدم وأما حديث أهل مكة قلنا التعلق به لا يصح لأنه
ليس في الحديث أن الغاسل له والمصلي عليها من هو فلم يعرف الغاسل لا يكون الحديث حجة وأما حديث عمر رضي الله عنه
فالمراد منه الدعاء لأنا أجمعنا أنه لا يصلى على العظام وكذا حديث أبي عبيدة محمول على الدعاء وصلى بمعنى دعا [illegible]
الدعاء [illegible] وقد ورد الأثر به فإنه روي عن النبي عليه السلام أنه قال [illegible]
أن لا إله إلا الله [illegible] قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله إذا كان القوم في المصلى يجيء بالجنازة
هل يقومون لها إذا رأوها [illegible] قال فيه كلام من الناس من يقول يقومون لها لما روي عن النبي عليه السلام أنه كان
جالسا فمر عليه جنازة فقام فقيل له إنه جنازة يهودي قال ما قمت لها وإنما قمت لفزع الموت ومنهم من قال لا يقوم
وهو الصحيح والصلاة على الجنازة في الجبانة والأمكنة والدور سواء لما روي عن النبي عليه السلام أنه صلى على بعض الموتى في الأمكنة
وصلى على النجاشي في الجبانة وأن النبي عليه السلام لما قبض صلي عليه في حجرة عائشة رضي الله عنها كان الناس يدخلون فوجا فوجا

فيصلون عليه ويخرجون وإنما تكره الصلاة على الجنازة في المسجد الجامع ومسجد الحي عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا تكره
وعن أبي يوسف روايتان في رواية كما قال الشافعي وفي رواية أخرى قال إذا كانت الجنازة خارج المسجد والإمام والقوم في المسجد
فإنه لا يكره ومسائل المسألة في كتاب الكراهية ولا يجهرون في صلاة الجنازة بشيء من الحمد والثناء وصلوات الرسول عليه الصلاة
والسلام لأن هذا ذكر كله والإخفاء في الذكر أولى كما في أذكار الصلاة ومشايخ بلخ يقولون السنة أن يسمع الصف الثاني ذكر
الصف الأول والصف الثالث ذكر الصف الثاني والرابع ذكر الصف الثالث وقد روي عن أبي يوسف أنه قال لا يجهرون
كل الجهر ولا يسرون كل السر وينبغي أن يكون بين ذلك ويتيمم لصلاة الجنازة إذا خاف فوتها في المصر وإن لم يخف الفوت
توضأ وكذلك إن كان أدى الصلاة ثم أحدث تيمم [illegible] هاهنا في باب التيمم رجل تيمم وصلى على جنازة ثم أتي بجنازة أخرى
إن وجد من الوقت مقدار ما يتوضأ [illegible] بطل ذلك التيمم وعليه إعادة التيمم للصلاة على الثانية بالإجماع لأنه
يمكنه استعمال الماء [illegible] التيمم الأول فبطل التيمم وإن لم يجد من الوقت مقدار ما يتوضأ فله أن يصلي بالتيمم الأول على الجنازة الثانية
عند أبي يوسف وعند محمد ليس له ذلك ويجب التيمم للجنازة الثانية هكذا أورد الإمام السرخسي رحمه الله في شرح الصلاة وأورد الفقيه
أبو الليث رحمه الله هذه المسألة في مختلفاته وذكر قول أبي حنيفة مع أبي يوسف رحمهما الله وحجة محمد رحمه الله أن التيمم إنما جوز
لضرورة وقد ارتفعت الضرورة عند الفراغ من الأولى فعليه تجديد التيمم الثاني وحجة أبي يوسف رحمه الله أن العذر قائم
وهو خوف الفوت لو اشتغل بالوضوء [illegible] جاز له أن يصلي بتيممه الأول [illegible]
[illegible] لأن في ذلك إضاعة المال بلا فائدة [illegible]
[illegible] لو فعل لا بأس به لرخاوة الأراضي [illegible] في النوازل [illegible]
[illegible] ولكن يجعل [illegible] وأصحاب الناطفي [illegible] في السفينة يغسل ويكفن
ويرمى في البحر [illegible] نقل الميت من مكان إلى مكان [illegible] في كتاب الاستحسان والكراهية إن شاء الله تعالى وفي
النوازل لا ينبغي [illegible] الميت في الدار وإن كان صغيرا لأن الدفن [illegible] مكان الموت سنة الأنبياء [illegible] ولا يكسر عظام اليهود
والنصارى الذي يوجد في قبورهم لأن لهم حرمة حتى حرم إيذاؤه في حياته فكون لعظامه حرمة لا يكسر [illegible]
بعد الموت لا يقوم الرجل بالدعاء بعد صلاة الجنازة لأنه قد دعا مرة لأن أكثر صلاة الجنازة الدعاء ولا يصلى على صبي
وهو على [illegible] أو على الدابة [illegible] البالغ وفي رواية النوادر يجوز وفي النوازل صلى رجل على جنازة والولي خلفه ولم يرض
به إن لم يأمره به فإن تابعه [illegible] لا يجوز للولي أن يعيد الصلاة لأنه قد صلى مرة وإن لم يتابعه فإن كان الذي
صلى السلطان أو الإمام الأعظم أو القاضي أو والي البلدة أو إمام حيه فليس للولي أن يعيد وإن كان غيرهم فله
الإعادة [illegible] رجل [illegible] بلده [illegible] أهله ثم جاء أهله وحملوه إلى منزله فإن كان الأول صلى بإذن الإمام
يعني السلطان أو القاضي لا يصلون عليه ثانيا لأن الصلاة بإذن الإمام كصلاة الإمام بنفسه وفي العيون إذا أوصى الميت
أن يصلي عليه فلان فالوصية باطلة إلا في رواية ابن رستم فإنها جائزة في روايته ويؤمر فلان أن يصلي عليه جنازة [illegible] جر
يؤم فيها إمام رجل ليس بولي وصلى وتابعه بعض القوم في الصلاة عليها فصلاتهم تامة وإن أحب الأولياء إعادة الصلاة
أعادوا ولا ينوي الإمام الميت في تسليمتي الجنازة ولكن ينوي في التسليمة الأولى من عن يمينه وينوي في التسليمة الثانية
من عن يساره عن أبي يوسف إذا كبر ينوي التطوع وصلاة الجنازة تجزيه عن التطوع وعن أبي يوسف أيضا [illegible] وميت
[illegible] إن كان الثوب ملكا لأحدهما صرف إليه وإن كان ملكا للميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا
يلبسه الحي لأن الكفن مقدم على الميراث [illegible] ومعهم من الماء ما
يكفي لأحدهم فإن كان الماء لأحدهم فهو أولى به وإن كان الماء لهم لا يصرف إلى واحد منهم لأن للآخرين فيه نصيبا وإن كان
الماء مباحا فالجنب أحق به ويتيمم الميت [illegible] لأن غسل الجنب فريضة [illegible] وغسل الميت ليس بفريضة
ويتيمم الميت ويصلي الرجل ويقتدي المرأة به بالتيمم لأن في كون التيمم [illegible] فإن عمر وابن مسعود رضي الله
عنهما كانا لا يريان التيمم للجنب فكان الصرف إلى الجنابة أولى [illegible]
[illegible] دار الحرب مختونا غير مقصوص شاربه لا يصلى عليه لأن من الكفرة من يختتن ولو وجد غير مختون [illegible] مقصوص
الشارب يصلى عليه إذ ليس فيهم من يقص الشارب هكذا حكى فتوى شمس الأئمة الحلواني رحمه الله ولم يجعل شمس الأئمة الختان
علامة الإسلام وهكذا كان يقول بعض المشايخ وقد ذكرنا في شرح الزيادات أن الختان والخضاب ولبس السواد من علامة
الإسلام وإذا وجد قتيل في دار الإسلام وعليه زنار وفي حجره مصحف لا يصلى عليه لأن المسلم في دار الإسلام لا يعقد الزنار أصلا

اما الكافر في دار الاسلام فيعلم القران ولو كان ذلك في دار الحرب يصلي عليه لان الكافر في دار الحرب لا يعلم القران اما المسلم
فيعلم القران على نفسه في دار الحرب ليصليه ترى في ذلك في حضورات شمس الائمة الحلواني رحمه الله من لا يجبر على نفقته الميت
حال حياته كالولد والاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن بلا خلاف ثوب الجنازة اذا عرق ولم يتوضأ الحا
لما عمله فليس للولي ان يتصدق به بل يبيعه ويصرف ثمنه في ثمن ثوب اخر وينبغي ان يكون غاسل الميت على الطهارة ويكره
ان يكون جنبا او حائضا ولا باس بجلوس الحائض والجنب عنده وقت الموت

في بيان احكام المسبوق من لم يدرك اول الصلاة وبعض احكامه من الاتيان بالثناء

والاتيان بالتعوذ والاتيان بالدعوات المشروعة بعد الفراغ من التشهد وقيامه الى قضاء ما سبق به قدم في فصل ما يفعله
المصلي في صلاته بعد الافتتاح وما يتصل بذلك الفصل فلا نعيد واللاحق من ادرك اول الصلاة الا انه لم يصل مع الامام
لما انه نام او لانه احدث فذهب وتوضأ ثم عاد واتمه الامام وقد صلى الامام بعض صلاته ومن حكم المسبوق انه يصلي
اولا ما ادرك مع الامام فاذا فرغ الامام من صلاته يقضي ما سبق به ومن حكم اللاحق انه يصلي ما فاته مع الامام اولا ثم
يتابع الامام فيما بقي والمسبوق في الحكم كانه خلف الامام ولهذا لا قراءة عليه فيما يصلي ولا سهو عليه ان كان قد سها وكان
الشيخ الامام الزاهد عبد الله الخيزاخزي رحمه الله يقول اصحابنا رحمهم الله جعلوا المسبوق فيما يقضي كالمنفرد الا في ثلث
مسائل وقد ذكرنا ذلك بتمامه في الفصل السابع من هذا الكتاب وذكرنا الفرق بينهما في فصل محاذاة المراة بين المسبوق وبين
اللاحق وسائر الفرق بين اللاحق الاقامة وهو في قضاء ما عليه وقد فرغ الامام من صلاته وبين المسبوق الا انه
وهو في قضاء ما عليه وكذلك بان الفرق بين دخول اللاحق وبين دخول المسبوق المصر في فصل المسافر ان سافر المسبوق
اذا سلم مع الامام ساهيا وسجد بيديه على وجهه بعد السلام كما فعل في العادة ثم تذكر ليس له ان يبني لان مسح اليدين
على هذا الوجه عمل كثير من راه يظنه خارج الصلاة وهذا هو حد العمل الكثير فيصير خارجا من الصلاة وروي ان محمدا
السمعي عن ابي حنيفة رحمه الله ان من رفع يديه عند الركوع او عند رفع الراس من الركوع تفسد صلوته واعتبر عملا كثيرا او
روى ابو سليمان عن محمد رحمه الله رجل فاته ركعة مع الامام ثم سلم الامام فسهى الرجل ولا يدري افاته الركعة او لا ثم قام
فقضاها فعليه السهو وان كان ذلك قبل سلام الامام فلا سهو عليه لان قبل سلام الامام هو على المتابعة فلا يعتبر
سهوه وكذلك بعد سلام الامام ومتبعه المسبوق اذا لم ينتظر سلام الامام وقام وقرا وركع ثم سلم الامام وسجد للسهو رجع
اليه فسجد معه واعاد القراءة والركوع ولا سهو عليه واذا قام الامام الى الخامسة وتابعه المسبوق ان كان الامام قعد
على راس الرابعة فسدت صلوة المسبوق المسبوق انما يسجد في السهو مع الامام وكذا المقيم اذا كان مقتديا بالمسافر سجد للسهو
مع الامام واللاحق لا ياتي بسجود السهو حتى يفرغ من صلاته فان لم يسجد المسبوق ولا المقيم بالمسافر مع الامام سجد اذا
فرغا من صلاتهما استحسانا والقياس ان لا يسجد الا انهما اسلما من صلاة الامام الى اخرها وجه الاستحسان ان التحريمة وا
فان سجد معه ثم سها اعاد سجود السهو فان لم يسجد مع الامام سهوا كفاه سجدتان عن السهوين وان سهى الامام
ثم احدث ثم استخلف رجلا فالخليفة ياتي بسهو والسهوين بتمام صلاة الامام وان سهى الثاني سجد ايضا واذا اجتمع سهو
الاول وسهو الثاني كفاه سجدتان وان لم يسه الاول وسهى الثاني سجد ايضا وتابعه الاول في ذلك ان ادركه
رجلان سبقا ببعض الصلاة ووقاما الى قضاء ما سبقا به واقتدى احدهما بالاخر فسدت صلوة المقتدي لانه اقتدى
في موضع الانفراد رجل اقتدى بالامام في ذوات الاربع بعدما صلى الامام بعض صلوته ولم يدر الامام وقد ذهب الرجل
والمقتدي لا يدري كم صلى الامام وكم بقي عليه فان المقتدي يصلي اربع ركعات ويقعد في كل ركعة احتياطا واذا ظن
الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو وتابعه المسبوق في ذلك ثم علم انه لم يكن على الامام سهو ففيه روايتان في احدى الروايتين
تفسد صلوة المسبوق وبه اخذ عامة المشايخ وفي احدى الروايتين لا تفسد وهذه الرواية كان يفتي الامام الزاهد ابو حفص
الكبير رحمه الله فان لم يعلم انه لم يكن على الامام سهو لم تفسد صلوة المسبوق بلا خلاف الامام اذا سبقه الحدث في ذوات
الاربع فاستخلف مسبوقا بركعتين فان المسبوق يصلي ركعتين ويقعد حتى يتم صلاة الامام ثم يقوم ليقضي ما سبق به ولو ان
هذا المسبوق صلى ركعتين فلم يقعد فسدت صلاتهم كلهم ولو اقتدى المقيم بالمسافر واحدث المسافر واستخلف المقيم فصلى
المقيم ركعتين ولم يقعد وهناك تفسد صلاتهم كذا هنا وهذا لان الخليفة قائم مقام الاول ما لم يفرغ على صلاة الاول فالاول
لو ترك هذه القعدة فسدت صلوته فكذا اذا ترك الثاني المسبوق بركعة اذا سلم مع الامام ساهيا لا يلزمه سجود السهو لانه
مقتد بعد وان سلم بعد الامام كان عليه السهو لانه صار منفردا واذا دخل الرجل في صلاة الرجل بعدما سلم فلا يسجد للسهو

للسهو فعلى قول محمد رحمه الله اقتدى او فسد به صحيح على كل حال عاد الرجل الى سجود السهو او لم يعد وعلى قول ابي حنيفة [اصلاته]
موقوف ان عاد الرجل الى سجود صح اقتداؤه وان لم يعد لا يصح اقتداؤه ولو دخل في صلاته بعدما سجد سجدة واحدة وهو
في السامية فان سجد تابعه لا يقضي الاولى ولذلك ان دخل في صلاته بعدما سجدهما لم يقضهما صلى قوم صلاة الفجر فسبح
واحد من القوم بعد الفراغ من التشهد واطال الامام الدعاء واخر السلام حتى طلعت الشمس فسدت صلاة الامام على قول
من يرى ذلك ولم تفسد صلوة من سبق بالسلام ولذلك لو تذكر الامام صلاة بعد سلام هذا الرجل فسجد الامام
للصلاة بعد سلام هذا الرجل وكانت الصلاة ظهرا فادرك الامام الجمعة لا تفسد صلوة من سلم اذ لم يدرك الجمعة
وكذا المسبوق بركعة اذا قام الى قضاء ركعة بعد سلام الامام ثم تذكر الامام صلاة وسجد لها لا تفسد صلاة المسبوق الا اذا تابعه في
السجدة بعد ما قيد ركعته بالسجدة احدث الامام وعليه سجود السهو واستخلف مسبوقا فقد ذكرنا قبل هذا انه لا يسجد الامام
ان يسجد ولا له ان يسلم فلو انه تقدم مع هذا كيف يصنع قال يصلي بالقوم بقية صلاتهم فاذا انتهى الى السلام تاخر وتقدم
من ادرك السلام بهم ولا يسلم هذا المسبوق فان لم يكن فيهم من ادرك كيف يصنع هذا المسبوق قال تاخر من غير ان يسلم ثم يقوم
ويقضي ما فاته وحده وكذلك القوم يقومون ويقضون ما فاتهم وحدانا فاذا فعلوا ذلك يأتون بسجود السهو الى
وجب على الامام استحسانا وقد ذكرنا ان اللاحق لا يتابع الامام في سجوده ولو تابعه مع ذلك وسجد معه لا يجزيه وعليه
ان يسجد اذا فرغ من صلاته لان ما اتى به من السجود في غير محلها لان محل السهو شرعت في اخر الصلاة وهو انما اتى
بها في وسط الصلاة بحيث ان يعلم ان ما اتى به المسبوق اول صلاته حكما واخر صلاته حقيقة لان ما ادرك مع الامام اول صلاته
حقيقة واخر صلاته حكما من حيث ان الاول اسم لفرد سابق يكون ما ادرك مع الامام اولا في حقه حقيقة ومن حيث انه اخر
في حق الامام لان الاخر اسم لفرد لاحق يكون اخرا في حقه حكما بحكم التبعية وبعضها للاقتداء لان ما بين اول الصلاة واخرها
مغايرة من حيث الحكم فان القراءة فرض في الاوليين نفل في الاخريين والمغايرة تمنع صحة الاقتداء ولما صح الاقتداء علمنا ان ما
ادرك الامام اخر صلاته حكما واذا كان ما ادرك اول صلوته حقيقة واخره حكما وما يقضي اخره حقيقة اوله حكما اعتبرنا
الحقيقة فيما يقضي وفيما ادرك الساهي فقلنا ان المسبوق ياتي بالثناء اذا دخل مع الامام في الصلاة حتى يقع الثناء في محله
وهو ما قبل اداء الاركان واعتبرنا الحكم فيما ادرك وفيما يقضي في حق القراءة فجعلنا ما ادرك اخر صلاته وما يقضي
اول صلاته في حق القراءة عليه فيما يقضي لان القراءة ركن من اركان الصلاة لا تجوز الصلاة بدونها واعتبرنا الحكم فيما
ادرك وما يقضي في حق القنوت فجعلنا ما ادرك اخر صلاته في حق القنوت حتى انه اذا اتى بالقنوت فيما ادرك مع الامام
لا ياتي بالقنوت فيما يقضي كيلا يؤدي الى تكرار القنوت الذي ليس بمشروع واعتبرنا الحقيقة فيما يقضي وفيما ادرك
فالزمنا القعدة في اخر الصلاة وعملا بالحقيقة ليخرج عن العهدة بيقين المسبوق بركعتين اذا قام الى قضاء ما سبق
ولم يكن الامام في الاوليين وانما قرا في الاخريين فانه يجب عليه القراءة فيما يقضي ولو ترك القراءة فيما يقضي لم تجز صلاته
لان القراءة في الاخريين وقعت بطريق القضاء فالتحقت بمحل الاداء وصار كانه قرا في الاوليين وهناك المسبوق يقرا فيما يقضي
كذا ههنا واذا قام المسبوق الى قضاء ما سبق قبل ان يتشهد الامام او بعد ما تشهد قبل ان يسلم فقد ذكر هذه المسئلة في
الفصل الرابع ومن فروعات هذه المسئلة اذا قام بعد ما تشهد الامام وعلى الامام سجود السهو فقرا وركع ولم يسجد
حتى عاد الامام الى سجود السهو فعلى هذا الرجل ان يتابع الامام في سجود السهو لانه لم يستحكم انفراده بما اداه دون
الركعة ليس له حكم الصلاة فعليه ان يعود الى متابعة الامام ثم يقوم فيقضي ولا يعتد بالذي ادى لانه صار رافضا
لها بالعود الى متابعة الامام وان لم يعد الى متابعة الامام ومضى على ذلك جازت صلاته لانه لم يبق على الامام ركن من
اركان الصلاة وسجد للسهو في اخر صلاته استحسانا وان قيد المسبوق الركعة بالسجدة ثم عاد الامام الى سجود السهو
لم يعد الى متابعة الامام لانه استحكم انفراده بما ادى ركعة كاملة وان عاد الى متابعته فسدت صلاته لانه اقتدى في
موضع الانفراد والاقتداء في موضع الانفراد تفسد الصلاة فان قيل الاقتداء في موضع الانفراد اذا لم يكن بركعة كاملة
ينبغي ان لا يوجب فسادا كالانفراد في موضع الاقتداء اذا لم يكن بركعة كاملة فيما الاقتداء في موضع الانفراد انما تفسد
الصلاة وان حصل الاقتداء دون الركعة لانه لما اقتدى به زال الانفراد لان بين الاقتداء والانفراد منافاة
المسبوق بالاقتداء بالامام صار تبعا للامام وبالانفراد لم يزل التبعية لانه يؤدي ما اداه الامام والتبعية ههنا
كما في النائم واذا لم يزل التبعية بنفس الانفراد بقي في صلاة الامام لم تفسد صلاته الا ان ياتي بركعة كاملة ثم تفسد
صلاته لا لزوال المتابعة ولكن شروعه في صلاة اخرى وهذه مسائل تتصل بفصول اخر في السهو وقد ذكرناه الثاني في

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الكتاب يشتمل على سبعة عشر فصلا

في بيان سبب وجوب الزكاة — في كيفية وجوبها

في بيان مال الزكاة — في تصرف صاحب المال في النصاب بعد الحول وقبله

في انقطاع حكم الحول وعدم انقطاعه

في تعجيل الزكاة — في اداء الزكاة والنية فيه

في المسائل المتعلقة بمن توضع الزكاة فيه — في المسائل المتعلقة بمعطي الزكاة

في بيان ما يمنع وجوب الزكاة — في الاسباب المسقطة للزكاة

في صدقات الزكاة — في الديون

في المال الذي يتوى ثم يقدر عليه — في زكوة التي تتعلق بالعشر

في المسائل — في ايجاب الصدقة وما يتصل به من الهدي واشباهه

في المتفرقات

فنقول ذكر ابو الحسن الكرخي في كتابه انها على الفور وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انها على الفور عند ابي يوسف ومحمد وفي موضع اخر من المنتقى انه اذا لم يزك حتى حال عليها حولان فقد اساء وعن محمد ان من لم يؤد الزكاة لا تقبل شهادته وان التاخير له بحرم ووجه ذلك ان الامر بالاداء وان كان مطلقا الا انه يتعين الفور بدليل لان الزكوة انما وجبت لدفع حاجة الفقير وحاجته ناجزة وقال ابو بكر الرازي رحمه الله انها تجب على التراخي وهكذا روى ابن شجاع عن اصحابنا قال البلخي رحمه الله تعالى شرط العادة لا يتقيد قياسا كاصلها فيبقى جميع العمر وقتا لها كما في قضاء رمضان وكما في الكفارات

قال المحققون من مشايخنا سبب وجوب اصلها في الذمة المال وليس معناه ان الموجب هو المال بل الموجب هو الله تعالى جعل المال سببا لوجوب الزكوة كما ان المروي والمشبع هو الله تعالى ولكن جعل الماء والطعام سببا للري والشبع وعلى هولاء الخطاب لطلب الاداء لا لاجل الوجوب في الذمة وعليه اعتمد الامام ابو منصور الماتريدي في كتاب ماخذ الشرايع وقال بعض مشايخنا وجوب اصلها في الذمة بالخطاب ايضا ويقولون به عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى لان المال لا يمكن ان يجعل سببا لان المال موجود في حق كثير من الاشخاص ولا وجوب نحو الذي اسلم في دار الحرب وما اشبهه ووجه قول المحققين من مشايخنا انها تضاف الى المال والحكم انما يضاف الى سببه فتضيفا الاصل لان الاصل في الاضافات اضافة الحادث الى سبب الحدوث لان الاضافة للاختصاص ومعنى الحدوث به سابق على ساير معاني الاختصاص لان الشرع جعل المال سببا لا يودي الى الحرج وفي حق الذي اسلم في دار الحرب يودي الى الحرج ليضاعف الواجبات عليه ان مطلق المال ليس بسبب انما السبب المال النامي لان الزكوة وجبت بطريق التيسير وانما يتحقق التيسير بالاداء من نماء المال حتى يودي من عليه الواجب من النماء ويبقى له اصل المال غير ان طريق النماء في الحيوانات النسل وفي ما عداها من اموال التجارة وغير ان سقط اعتبار حقيقة النماء لانه امر خفي يتفاوت فيه احوال الناس فاقيم الاسامة حولا في الحيوانات مقام حصول النسل لانه زمان حصول النسل عادة واقيم الاسامة بنية التجارة حولا في غيرها من الاموال سوى الاثمان مقام حصول النماء لانه زمان حصول النماء عادة انما فعلنا ذلك دفعا للحرج عن الناس

فنقول مال الزكوة الاثمان وهي الذهب والفضة واشباههما والسوايم وعروض التجارة سنفرد لكل نوع بذكر مسايله والاحكام المتعلقة به فيبدا ببيان احكام الذهب والفضة

واشباههما

واشباههما لان الحاجة الى معرفة ذلك امس فنقول الزكوة واجبة في الذهب والفضة مضروبة كانت او غير مضروبة نوى التجارة او لا اذا بلغت الفضة مايتي درهم والذهب عشرين مثقالا واذا نقص نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين لا يجب الزكوة واذا كان كاملا في حق غيره هكذا ذكر القدوري في كتابه وهذا لان الزكوة انما تجب على المالك فيعتبر كمال النصاب في حقه فاذا كان ناقصا في حقه لا تجب الزكوة والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان يكون كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل على ما يزن الناس اليوم كذا جرى التقدير في ديوان عمر رضي الله عنه وقيل في تفسير وزن سبعة ما ينقص كل ماية منها سبعة مثاقيل وعلى هذا القول وزن خمسة ما ينقص كل ماية منها خمس مثاقيل والاصح هو التفسير الاول واصل ذلك ما حكى الفقيه ابو الليث رحمه الله في فتاويه في اخر باب الصلح ان الدراهم على عهد عمر رضي الله تعالى عنه كانت على ثلاثة انواع نوع اثنا عشر قيراطا ونوع عشرون قيراطا ونوع عشر قراريط وكان الدينار على نوع واحد وهو عشرون قيراطا وكان يقع بين الناس الخصومة في مبايعاتهم بالدراهم فشاور اصحابه في ذلك فقيل له خذ من كل نوع ثلثه فاخذ عمر رضي الله عنه ثلث العشرة وثلث اثنا عشر وثلث العشرين فبلغ ذلك اربعة عشر قيراطا فجعل وزن الدراهم اربعة عشر قيراطا وقرر وزن الدنانير على حاله فبلغ وزن عشرة دراهم مايه واربعين قيراطا وهو وزن سبعة دنانير كل دينار عشرون قيراطا وهذا هو تفسير وزن السبعة في الدراهم واختلفوا في وزن الدراهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل انها كانت على وزن سبعة وقيل كانت على وزن ستة والاصح انها كانت على وزن خمسة وكذلك على عهد الصديق ثم صارت على وزن سبعة على عهد عمر رضي الله عنه وكذلك اختلفوا في الدراهم متى صارت مدورة والمشهور انها صارت مدورة على عهد عمر وقيل ذلك على سنة السواد واذا زاد الدرهم على مايتين او زاد الدينار على عشرين فعلى قول ابي حنيفة لا شي في الزيادة في الدراهم حتى تبلغ اربعين درهما وفي الذهب اربعة مثاقيل وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب في ما زاد بحسابه وذلك ربع العشر ويضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب ويكمل احد النصابين بالاخر عند علمائنا رحمهم الله تعالى لحديث بكر بن عبد الله الاشج انه قال مضت السنة في ضم الذهب الى الفضة في باب الزكوة فان الذهب والفضة ان كانا مختلفين صورة فهما متفقان معنى من حيث تعلق بهما وجوب الزكوة وهو وصف الثمنية فجاز تكميل احدهما بالاخر بخلاف البقر مع الابل لان الزكوة تعلقت بهما باعتبار العين والاعيان مختلفة ثم قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اخرا يضم باعتبار القيمة وقال ابو يوسف ومحمد يضم باعتبار الاجزاء يعني به الوزن واشار المعلى في نوادره الى ان ابا يوسف رجع من هذا القول وقال يضم باعتبار القيمة وصورة التكامل بالاجزاء والوزن ان يكون النصف من هذا وزنا والنصف من اخر وزنا بان كانت الدراهم مايه والدنانير عشرة وصورة التكامل من حيث القيمة ان ينتقص الوزن من احد الجانبين ولا ينتقص القيمة بان كانت الدراهم مايه والدنانير خمسة وقيمتها ماية او كانت الدنانير عشرة والدراهم خمسين قيمتها عشرة دنانير وثمرة الاختلاف لا تظهر حال تكامل الاجزاء والوزن لانه متى انتقص قيمة احدهما ازداد قيمة الاخر فيمكن تكميل ما انتقص قيمته بما ازداد فيكمل النصاب وزنا وقيمة فيجب الزكوة بلا اختلاف وانما يظهر حال نقصان الاجزاء والوزن فعلى قول ابي حنيفة يجب الزكوة لانه يعتبر القيمة وقد كمل النصاب باعتبار القيمة وعلى قولهما لا تجب الزكوة لانهما يعتبران الوزن والاجزاء ولم يكمل النصاب من حيث الوزن والاجزاء والحاصل انهما يعتبران الوزن حالة الاجتماع وابو حنيفة اعتبر القيمة حالة الاجتماع واجمعوا على ان العبرة للوزن حالة الانفراد حتى انه اذا كان له ابريق فضة وزنه مايه وخمسون وقيمته لصياغته مايتا درهم او كان له اقل من عشرين دينارا قيمتها مايتا درهم او كان له قلب ذهب وزنه خمسة عشر وقيمته لصياغته مايتا درهم لا تجب الزكوة وانما اعتبر الوزن حالة الانفراد لقوله عليه السلام في مايتي درهم خمسة دراهم والمراد من الدرهم الوزن وقال عليه السلام في عشرين مثقال ذهب نصف مثقال والمثقال هو الوزن والنبي صلى الله عليه وسلم نص على الوزن حالة الانفراد فلا يبقى القيمة عبرة لان القيمة انما يعرف بالاجتهاد ولا عبرة للاجتهاد في موضع النص اذا كانت العبرة للوزن حالة الانفراد فان بلغ الوزن نصابا حالة الانفراد يجب الزكوة وما لا فلا وحملا الحالة الاجتماع فيما يعتبران الوزن حالة الاجزاء اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وابو حنيفة رحمه الله

اعتبر القيمة حالة الاجتماع وفرق بين حالة الجنس وحالة الانفراد واعالم يعتبر القيمة بخلاف القياس لان المال مال التجارة
وفي مال التجارة يعتبر القيمة كما في ساير اموال التجارة الا ان في حالة الانفراد لما اعتبر الشرع الوزن فالتقويم
اجتهاد ولا عبرة للاجتهاد وحال وجود النص كان ذلك من الشرع اسقاطا لاعتبار القيمة فاما في حال الاجتماع
لا نص على اعتبار الوزن فيجب العمل فيه بالقياس وفي المنتقى عن ابي يوسف رجل عنده عشرة دنانير
ومايه درهم ان اضاف الدنانير الى الفضة فقومها دراهم كان لو ما يتا درهم وزيادة وان اضاف الفضة الى
الدنانير فقومها دنانير كانت اقل من عشرين دنانير فلا زكوة حتى يكون الى ما اليه اضافها الى الاخرى وجب
فيها الزكوة وهو قول ابي حنيفة اولا وقال ابو حنيفة اخرا اذا وجبت عليه الزكوة في احد الوجهين ولم يجب
في الوجه الاخر فعليه الزكوة ذكر القدوري في كتابه روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الزكوة
تجب في الدراهم الشهرجة والزيوف وما كان الغالب فيه الفضة اذا كانت مايتي درهم لان اسم الدراهم ينطلق
على ما كانت الفضة فيه غالبة فيتناولها النص الموجب باسم الدراهم وان كانت ستوقة ليست للتجارة
لم تجب الزكوة فيها حتى يبلغ ما يكون فيها من الفضة مايتين لان الغالب فيها الغش فلا يتناولها اسم
الدراهم فينظر الى ما فيها من الفضة وهذا اذا لم يكن للتجارة وقد بلغت قيمتها مايتين وجب الزكوة فيها
لانه اذا لم ينطلق عليها اسم الدراهم لم يكن بمنزلة الاثمان فيكون بمنزلة العروض وفي العروض
تجب الزكوة اذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مايتين كذا ههنا واما الفلوس فلا زكوة فيها
اذا لم يكن للتجارة وان كانت للتجارة فان بلغت قيمتها مايتين وجب الزكوة لما ذكرنا وكان الفقيه
احمد بن ابراهيم رحمه الله يقول من ملك مايتي درهم غطريفية فان كانت للتجارة تجب فيها الزكوة وان كانت
للنفقة فان كان فيها فضة فبقدر الفضة تجب الزكوة وما سوى الفضة لا يجب وكان الفقيه ابو اسحاق
الحافظ يقول على قول ابي حنيفة لا يجب الزكوة اذا امسكها للنفقة وعلى قول ابي يوسف ومحمد فيها الزكوة
وان كانت للنفقة وروي عن ابي عبد الله احمد بن ابي حفص الكبير انه قال لسنا ناخذ بقول ابي حنيفة في هذه المسالة
انما ناخذ بقول ابي يوسف ومحمد لانا اعلم بدراهمنا من ابي حنيفة والعطارفة شبه دراهم في عرفنا فيتناولها النص
الموجب باسم الدراهم وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يفتي في العطارفة بوجوب الزكوة
في المايتين منها لعدد الخمسة دراهم وكان يقول يجب ان يكون هذا قول اصحابنا جميعا لان الثمانية قد تعورف
فيها بلادنا بحيث لا يتغير حسب تغيرها في الذهب والفضة وبه اخذ الشيخ الامام الاجل شمس الدين الحلواني
والشيخ الامام شمس الايمة السرخسي رحمهما الله ومشايخ زماننا قالوا انهم انما افتوا في زمانهم بهذا حيث تعورف
الثمانية فيها اما في زماننا فقد تراجعت ولم يبق هنا فلا يمكن ايجاب الزكوة فيها باعتبار المعنى فينظر الى
ما فيها من الفضة وروي عن سعد بن معاذ المروزي انه قال العطرفية اذا كانت الفا ومايتي درهم تجب فيها الزكوة
وما لا فلا وفي الف ومايتين عطريفية خمسة دراهم وذلك لان في كل عطريفية دانق فضة وما سواه نحاس والف
ومايتا دانق يكون مايتي درهم وفي مايتي درهم خمسة دراهم ولو ان رجلا اعطى خمسة دراهم عن مايتي درهم
رجلا عن الزكوة ثم جاء المعطى له وقال وجدتها ستوقة فان كان في اكثر رايه انه صادق غير متهم فانه يصدقه
ولا شي عليه اذا كان الذي وجد ستوقا ليس فيه فضة وكان للمعطي ان يسترد ذلك من المعطى له لان المعطى له لم يملك
لانه ليس محل التمليك لجهة الزكوة وان كانت بهرجة لم يسترده منه لانه ملك ذلك لانه محل التمليك لجهة الزكوة
في الجملة فلا يملك الاسترداد منه وان لم يجزه ذلك عن زكوة ماله في هذه الصورة لان من حجة المعطى له ان يقول
شرط ان يكون ذلك من الزكوة لم يكن بيني وبينك وانما ذلك بينك وبين الله تعالى هكذا حكي عن الفقيه احمد
بن ابراهيم رحمه الله تعالى وفي اجناس الناطفي بعلامة النون من الواقعات رجل له مايتا درهم حال عليها
الحول فادى زكاتها خمسة فوجد الفقير فيها درهما ستوقا فجاء به ليرده على صاحب المال رده على الباقي لانه
ظهر انه لم يكن عليه زكوة ليس له ان يسترد لانه ظهر انه اداه على وجه التطوع فلا يكون الرجوع الا اذا رد
الفقير باختياره ويكون ذلك من الفقير بمنزلة الهبة المبتداة حتى لو كان الفقير صبيا ورده باختياره لا يحل
له الاخذ رجل له مايتا درهم نقد بيت المال حال عليها الحول فادى عنها خمسة زيوفا او غلة فانه يجزي ذلك
عن زكوة المايتين عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ... ما ليه الزيوف لا غير حتى لو كانت

في

قيمة الزيوف اربعة دراهم جياد فعليه ان يؤدي الدرهم الخامس عند محمد وعندهما ليس عليه شي اخر فوجه
قول محمد ان الواجب خمسة جياد فان صار الزيوف عنها انما يجوز اذا كان الزيوف مثلا للجياد وانما يكون
الزيوف مثلا للجياد ان اسقط قيمة الجودة والجودة في الاموال الربوية انما يسقط اعتبارها عند المقابلة
بجنسها في ما بين المتعاقدين كيلا يؤدي الى الربوا الا ترى ان في حق الثالث لا يسقط اعتبارها
لما كان لا يؤدي الى الربوا لانا انما يظهر الجودة في حق الصغير والربوا لا يجري في حق المتعاقدين وغيرها
فيثبت ان الجودة قيمة في موضع لا يؤدي الى الربوا وان حصلت المقابلة بجنسها اذا ثبت هذا فنقول اعتبار قيمة
الجودة في حق الفقير يؤدي الى الربوا وجه دون وجه لان الربوا يجري بين المتعاقدين والفقير مع المالك
متعاقدان من وجه دون وجه من حيث ان الفقير بها اخذ من الغني لا يملك من الغني قدر الواجب لان قدر
الواجب لا يصير ملكا للفقير قبل الاخذ بل باخذ صلة ليسا متعاقدين ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير
ضمنه المالك عند الاستهلاك والحق يلحق بالحقيقة متعاقدين لانه يصير مملكا قدر الواجب من صاحب المال
بما اخذ فيتمكن الربا من وجه دون وجه والعمل بالامرين متعذر على حال لما بينهما من التنافي فعلمنا بها في
حالين فعلنا متى كان باعتبار الربا منفعة للفقير واحتياط لامر العبادة يعتبر الربا كما اذا وجب للفقير على
الغني خمسة دراهم بهرجة فاعطاه اربعة جيادا تساوي خمسة بهرجة لا يجوز لان باعتبار الربا منفعة للفقير
فانه ياخذ درهما اخر فيعتبر الربا ويوخذ بالاحتياط ويسقط قيمة الجودة واذا كان في اعتبار الربوا ضرر
بالفقير لا يعتبر الربوا الا ترى ان صاحب المال لو ادى الى الفقير ستة دراهم زيوفا مكان خمسة دراهم
جياد يجوز واخذ الستة مكان الخمسة ربوا كما في حقوق العباد ثم لم يعتبر الربوا لان في اعتبار الربوا
ضررا على الفقير فانه لا يسلم له الدرهم السادس فلم يعتبر الربوا لان في اعتبار الربوا ضررا على الفقير ولم يسقط
قيمة الجودة اذا ثبت هذا فنقول في مسالتنا في اعتبار الربوا ضرر على الفقير لانه يفوت حقه في الجودة ولا يصل اليه
درهم اخر ومتى لم يعتبر الربوا لا يفوت حقه في الجودة فيصل اليه درهم اخر بازاء الجودة فلا يعتبر الربوا والجودة
في مال الربوا لها قيمة وان قوبلت بجنسها اذا كان لا يؤدي الى الربا وابو حنيفة وابو يوسف قالا ان الربوا
فيما بين الفقير والغني يتمكن من وجه دون وجه فيمكن شبهة الربوا على كل حال والشبهة ملحقة بالحقيقة
في باب الحرمات احتياطا فيستند الضرورة الى اسقاط قيمة الجودة في مسالتنا تحرزا عن شبهة الربوا واذا
سقط اعتبار قيمة الجودة ههنا لا يضمن صاحب المال شيا واما اذا ادى ستة دراهم مكان خمسة دراهم
فاوبا عن ... فالجواب ولم يعتبر الربوا لان المعاوضة بين الفقير والغني لا يثبت نصا وانما يثبت في
ضمن نية الزكوة فان صاحب المال بنية الزكوة قصد قضاء ما عليه من الحق للفقير واستخلاص للفقير لنفسه
ونية الزكوة من الغني بقدر خمسة اذا كان عليه خمسة ولم يصح بقدر الدرهم السادس واذا لم يصح نية الزكوة
في الدرهم السادس صار كانه نوى ان يكون الخمسة زكاة والدرهم السادس تطوعا ولو نوى على هذا الوجه
لا يتمكن الربوا اما ههنا نية الزكاة صحت بقدر خمسة لان عليه زكوة خمسة واذا صحت نية الزكوة
بقدر خمسة ثبت بين الغني والفقير معاوضة باعتبار الحق ان كان لا يثبت باعتبار الملك فيتمكن
شبهة الربوا وعلى هذا اذا كان مال الزكوة مكيلا او موزونا فاعطى من جنسه ما هو اجود منه
وهو اقل من الواجب كيلا يجوز ان يؤدي اربعة اقفزة حنطة جيدة عن خمسة اقفزة
حنطة وسط لا يجوز الا عن قدره من الكيل والوزن فان كان المودي مثل الواجب في القدر
ولكنه اردا من الواجب سقط منه الفضل في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يؤدي
الفضل وفي القدوري رواية ابن سماعة عن ابي يوسف اذا اعطى الفقير مكان الفضة
فان كان وزن الفضة في ما دفع اقل لم يجز حتى يؤدي قدر النقصان بحواد يؤدي البهرجة عن الجياد
وان كان التفاوت كمعنى في الوصف بحوان يؤدي الفضة السود عن الدراهم المضروبة وقيمة المضروبة
اكثر انه يجوز واذا كان لرجل ابريق فضة وزنه مايتا درهم وقيمته لصياغته ثلاث مائة ادى عنه
خمسة مما عليه فهو على الخلاف الذي بينا لان الجودة والصياغة في اموال الربوا سواء الا ترى
لا يعتبر الصياغة في حقوق العباد في ما بين المتعاقدين كما لا تعتبر الجودة فكذا ههنا فصار

للاواني الصياغة نظير لها [illegible] بجودة ولو ادى عنه قدر خمسة دراهم من الذهب لا يجوز عن خمسة زكوة
الابريق بالاجماع لان الجودة في اموال الربوا عند مقابلتها بخلاف جنسها بالاجماع وفي العقود وغيره اذا كان
اناء فضة وزنه مايتان وقيمته ثلاث مائة فان زكى من عينه تصدق بربع عشره على الفقير فيشاركهم فيه وان ادى
من قيمته عدل الى خلاف جنسه وهو الذهب من محمد فاما عند ابي حنيفة لو ادى خمسة من غير الاناء سقط عنه
الزكوة وان ادى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز في قولهم جميعا الى بيان زكوة
عروض التجارة والمسايل المتعلقة بها فنقول الزكوة واجبة في عروض التجارة لظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة واسم المال يتناول عروض التجارة لو خلينا وظاهر الاية لكن يوجب الزكوة في العروض اذا لم يكن للتجارة
لكن نترك العمل بظاهره هاهنا اذا لم يكن للتجارة بالاجماع والاجماع فيما اذا كان للتجارة فنبقي على ظاهرها وعن
سمرة بن جندب رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا باخراج الزكوة عن الرقيق وعن كل مال
نبتغيه ولان هذا مال يبتغى منه النما فيكون سببا لوجوب الزكوة كالدراهم والدنانير والسوايم واذا ثبت
وجوب الزكوة في عروض التجارة فنقول بعد هذا الشرع لم يقدر مقدار النصاب والواجب فيها فيكون التقدير
فيها مفوضا الينا اي في النصاب وفي الواجب فقدرنا النصاب والواجب فيها بالذهب والفضة
دون السوايم اما لان نصاب الذهب والفضة لا يختلف والواجب فيهما ايضا لا يختلف لان نصاب الدراهم
مايتان على كل حال ونصاب الذهب عشرون مثقالا على كل حال والواجب فيهما ربع العشر على كل حال
واما لان الذهب والفضة اصول جملة هذه الاموال لان هذه الاموال في الغالب تحصل بهما فكان الحاق
هذه الاموال بالذهب والفضة اولى واذا وجب اعتبار المقدار بهما يعتبر بما ذكر محمد رحمه الله تعالى
في الاصل ان المالك فيهما بالخيار ان شاء قوم بالدراهم وان شاء قوم بالدنانير ولم يحك فيه خلافا لان هذا مال
احتيج فيه الى التقويم فيقوم اما بالذهب او الفضة كضمان المتلفات وعن ابي حنيفة انه يقوم بما فيه ايجاب
الزكاة حتى اذا بلغ بالتقويم باحدهما نصابا ولم يبلغ بالاخر قوم بما يبلغ نصابا وهو احدى الروايتين عن محمد ولو
كان التقويم بكل واحد منهما يبلغ نصابا يقوم بما هو انفع للفقراء من حيث الرواج وان كان في الرواج سوا
يتخير المالك لان هذا المال كان في يد المالك وقد انتفع به في ابتداء الحول من حيث التجارة فيجب منفعة الفقراء عند
التقويم لاداء الزكاة تسوية بين المالك وبين الفقراء لان الزكاة وجبت على وجه يعتدل النظر من الجانبين
فيهما وذكر محمد رحمه الله في الرقيات انه يقوم في البلد الذي حال الحول على المتاع بما يتعارفه اهل ذلك
البلد تعاملا فيما بينهم يعني غالب نقد ذلك البلد ولا ينظر الى موضع الشرا ولا الى موضع المالك وقت حولان
الحول هذا اذا وجب تقويمه فيقوم بغالب نقد البلد كما في ضمان المتلفات الا انه يعتبر نقد البلد
الذي حال الحول فيه على المال لان الزكاة تصرف الى فقراء البلد التي فيها المال فالتقويم بنقد ذلك البلد انفع في
حق الفقراء من حيث الرواج فيجب اعتباره وروي عن ابي يوسف انه يقوم بما اشتراه وان كان
او هب له فقبل ينوي به التجارة او اشتراه بعوض او ورثه يقوم بغالب نقد البلد لان التقويم انما
احتيج اليه لاجل الزكاة والزكاة وظيفة الملك وهذا المال ملك بالثمن وكان وجوب الزكاة فيه
باعتبار الثمن فكان التقويم به اولى وهكذا يقول فيما اشتراه بعرض ان هذا المال ملك بدل ذلك العرض
الا ان التقويم بذلك العرض غير ممكن لان العرض لا يصلح لقيم الاشيا فوجب التقويم فيه بنقد البلد
ثم اذا قوم بالدراهم يقوم بمايتي درهم مضروبة حتى ان من اشترى عبدا للتجارة بنقده فضة وزنها مايتي
درهم حال عليها الحول على العبد وهو لا يساوي مايتي درهم مضروبة فلا زكاة فيه حتى يساوي مايتي
درهم مضروبة نص عليه في المنتقى واذا اشترى عرضا بدراهم او دنانير فالمشترى لا يصير للتجارة الا اذا
نوى به التجارة واذا اشترى عرضا بعرض التجارة فالمشترى يكون للتجارة نوى للتجارة او لم ينو شيئا
والفرق من وجهين احدهما ان المشتري لو صار مال التجارة مع انه لم ينو التجارة انما صار لكونه بدل مال
التجارة لان البدل قايم مقام المبدل الا ان المشترى بالدراهم والدنانير ليس بدل مال التجارة
لان العقد لا يتعلق بعين الدراهم والدنانير وانما يتعلق بمثلها دينا في الذمة وما في الذمة ليس مال
التجارة اما المشترى بالعرض بدل مال التجارة لان العقد [illegible] لق بعين العرض ولذا كان للتجارة بجاز ان يجعله

بدله

يجعله للتجارة بدون نية التجارة الفرق ان كان المشترى بدل مال التجارة كان الفصلين جميعا الا ان المشتري
بالدراهم والدنانير لو صار مال التجارة لكونه بدلا عن مال التجارة لصار مال التجارة من غير قصده ونيته
وما سوى الاثمان لا يصير مال التجارة من غير قصده اما المشتري بعرض التجارة لو صار مال التجارة
لكونه بدل مال التجارة لصار مال التجارة بقصده لان الاصل صار مال التجارة بقصده ولم يعترض ما يبطل قصده
حتى لو اعترض ما يبطل قصده بان نوى الابتذال والخدمة وقت الشرى لا يصير المشترى به مال التجارة
الا بنية التجارة كان اولى ثم بنية التجارة لا يعمل ما لم ينضم اليها الفعل بالبيع والشرا او السوم فيما
يسام حتى ان من كان له عبد للخدمة او ثياب للبذلة نوى فيهما التجارة لا يكن للتجارة حتى يبيعها
فيكون في الثمن الزكاة مع ماله وهذا بخلاف ما لو كان له عبد للتجارة نوى ان يكون للخدمة بطل عنه
الزكاة بمجرد النية لان في الوجه الاول الحاجة الى فعل التجارة وهو ليس بفاعل فعل التجارة والنية
ما اتصلت بالمنوي في الفصل الثاني الحاجة الى ترك التجارة وهو تارك التجارة حقيقة فالنية اتصلت
بالمنوي ثم اتفق اصحابنا ان من ملك ما سوى الدراهم والدنانير من الاموال بالشرا ونوى التجارة
حال الشرا انه يعمل بنيته ويصير المشتري للتجارة واتفقوا ايضا انه لو ملك هذه الاعيان بالارث
ونوى التجارة وقت موت المورث لا يصير للتجارة ولا يعمل بنيته واختلفوا فيما اذا كان ملكها
بالتبرع كالهبة والصدقة والوصية والخلع والصلح عن دم العمد ونوى التجارة عند التمليك قال ابو يوسف
يعمل بنيته وقال محمد لا يعمل بنيته وقول ابي حنيفة كقول محمد كذا ذكره بعض المشايخ وجه قول محمد ان
المنوي هو التجارة وهذه الاشيا ليست بتجارة فلم تتصل النية بالمنوي فلا يعمل وجه قول ابي
يوسف انه ملك هذه الاعيان بكسبه والتجارة ليست هي الا الكسب فيلحق هذا الكسب بكسب التجارة
احتياطا لامر العبادة وذكر ابن سماعة عن محمد فيمن اجر دارة بعبد يريد به التجارة فهو للتجارة
لان الاجارة نوع تجارة لانها بيع المنفعة فالنية اتصلت بالمنوي وفي المنتقى ان النية للتجارة
بالعقد المروج عليه باطلة وهذا يجب ان يكون قول محمد واختلف المشايخ في ان نية التجارة
في العرض هل تعمل قال شيخ الاسلام في شرح الجامع والاصح انها لا تعمل لان العرض يعني العارية على ما
عرف في موضعه ونية التجارة في العواري ليست بصحيحة وفي الجامع الكبير ما يدل على ان بدل منافع
عينه هو للتجارة لا يصير للتجارة بدون النية قال رجل له دار لا مال له سواها الدار ورجل له جارية
للتجارة قيمتها الف درهم لا مال له سوى الجارية استاجر صاحب الجارية الدار عشر سنين بالجارية
وصاحب الدار يريد بالجارية التجارة وان الجارية عند صاحب الدار تكون للتجارة فقد شرط نية
التجارة من صاحب الدار في الجارية لتصير الجارية للتجارة من غير فصل بينهما اذا كانت الدار
للتجارة او لم تكن وفي الامالي جعل بدل منافع عين التجارة للتجارة من غير نية كبدل عين هو للتجارة
فكان فيه روايتان واختلف المشايخ فيه ايضا وانما اختلفوا لاختلاف الروايتين قال القدوري
في شرحه والعمال الذين يعملون للناس باجر اذا اشتروا اعيانا للعمل بها فحال الحول عليها عندهم
فكل عين تبقى له اثرها في العين بحيث يرى كالعصفر والزعفران وما اشبههما ففيه الزكاة وما
لا يبقى له اثره في العين بحيث لا يرى كالصابون والاشنان فلا زكاة فيه لان ما يبقى اثره في
العين فمعنى التجارة تحقق في عينه لان ما ياخذ الاجير من الاجر ياخذه عوضا عن الاثر القايم بالعين
المعمول ولهذا يكون له حق حبس العين الى ان يستوفي الاجر فيكون مال التجارة اما ما لا يبقى له
اثره العين فمعنى التجارة لا يتحقق من عينه لان العين تتلف من كل وجه فلا يكون الماخوذ
عوضا عن العين بل يكون عوضا عن عمله فلا يصير مال التجارة وذكر في الاصل الخباز اذا اشترى ملحا
او حطبا للخبز فلا زكاة فيه لان معنى التجارة لا يتحقق في عينه لانه يصير مستهلكا من كل وجه
فما ياخذ من المال يكون عوضا عن عمله لا عن الحطب والملح فلا يصير مال التجارة ولو اشترى
سمسما ليجعل على وجه الخبز يجب فيه الزكاة لان عينه تبقى بعد الخبز فيمكن تحقيق معنى
التجارة في عينه ولا تجب الزكاة في الشحوم والادهان التي يحتاج اليها ليدهن بها الجلود

ذكره في المنتقى بناء على الاصل الذي ... قال القدوري والات الصباغ الذين يعملون بها وظروف الامتعة
لا تجب فيها الزكاة لانها غير معدة للتجارة ولو ان نخاسا يشتري دواب ويبيعها فاشترى جلاجل ومقاود
وبراقع فان كان يبيع هذه الاشياء مع الدواب ففيها الزكاة وان كانت تحفظ الدواب فلا تجب الزكاة
بمنزلة الصباغ وكذلك ان كان من نيته ان يسلم هذه الاشياء لمن يشتري لا على وجه البيع فلا زكاة فيها
وهي بمنزلة ثياب الخدم التي تسلم للبائع مع الخدمة في البيع قال هشام سالت محمدا عن رجل اشترى جارية
للخدمة وهو ينوي انه ان اصاب ربحا باعها قال ليس فيها زكاة يشتري وعزيمة امره والغالب منه انه
يشتريها للتجارة وذكر هذه الجملة في المنتقى وقال في العيون والعطار اذا اشترى قوارير فهو هكذا في فتاوى
ابي الليث اذا اشترى جوالق بعشرة الاف درهم ليؤجرها من الناس فحال عليها الحول فلا زكاة فيها لانه
اشتراها للغلة لا للتجارة فان كان في رايه انه يبيعها اخرا فلا عبرة بهذا وكذلك الجواب في ابل الجمالين وحمير
المكارين رجل له مايتا قفيز من الحنطة للتجارة حال عليها الحول وقيمتها مايتا درهم حتى وجب عليها الزكاة
فان ادى من عينها ادى ربع العشر من عينها خمسة اقفزة حنطة وان ادى من قيمتها ادى ربع عشر القيمة ايضا
خمسة دراهم فان لم يود حتى تغير سعر الحنطة الى زيادة فصارت تساوي اربع مائة فان ادى من عين الحنطة ادى
ربع العشر خمسة اقفزة بالاتفاق وان ادى من القيمة ادى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو يوم
الوجوب عند ابي حنيفة وعندهما يودي عشرة دراهم قيمتها يوم الاداء وان تغير سعر الحنطة الى نقصان فصارت
تساوي مائة درهم ادى من عين الحنطة ادى خمسة اقفزة بلا خلاف وان ادى من القيمة ادى خمسة دراهم قيمتها يوم
حولان الحول الذي هو يوم الوجوب وعندهما ادى درهمين ونصفا قيمتها يوم الاداء والحاصل ان ابا حنيفة
يعتبر القيمة يوم الوجوب في جنس هذه المسائل وهما يعتبران القيمة يوم الاداء وهذه المسالة في الحاصل بناء على
معرفة الواجب في عروض التجارة يوم حولان الحول فعندهما الواجب يوم حولان الحول جزء من النصاب عينا
لكن للمالك ولاية نقل الواجب الى القيمة بالاداء فيراعي قيمته يوم النقل والدليل ان الواجب ما قلنا قوله عليه السلام
خذ من الابل الابل ومن البقر البقر والدليل عليه ان في نصاب السوائم يعتبر القيمة يوم الاداء حتى ان من
وجبت عليه بنت مخاض قيمتها خمسة دراهم ثم تغير السعر فصارت تساوي درهمين ونصفا فاراد ان يودي
القيمة ادى درهمين ونصفا بالاجماع فقياس عروض التجارة على السوائم ان يعتبر القيمة يوم الاداء اختلف مشايخ(?)
الشافعي(?) في بيان مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى فقال بعضهم ان الواجب بعد حولان الحول اداء القيمة ولكن من هذا النصاب
المعين وامكن تحقيقه لان النصاب حنطة وهي مال واداء الخمسة من الحنطة من حيث انها مال ممكن والدليل على ان
الواجب هذا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اوجب في خمس من الابل السائمة شاة وعين الشاة لا يوجد في الابل فاما يتحقق فيه
مال مقدر بقيمة الشاة والدليل عليه ان الزكاة وجبت بطريق التيسير والتيسير في ان يكون الواجب من النصاب حتى
يسقط بهلاك النصاب ولكن من حيث انه مال لا من حيث انه عين لانه ربما يتعسر على المالك اداء العين بان كانت
النصاب جارية حسناء فعلم ان الواجب يوم حولان الحول اداء القيمة ولكن من هذا النصاب والقيمة يوم حولان الحول
خمسة دراهم فوجب عليه خمسة دراهم فلا يتغير بعد ذلك بتغير السعر وهذا القائل يقول بان مسالة السوائم على
الخلاف وانما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخذ العين تيسيرا على ارباب الاموال لان الاداء من العين الذي هو ملكهم
لهم اسهل وايسر وعبارة بعضهم ان الواجب عند ابي حنيفة يوم حولان الحول في مال التجارة احد الشيئين العين
او القيمة لان القيمة يوم حولان الحول معتبرة بالاجماع حتى ان قيمة الحنطة لو كانت اقل من مايتي درهم لا تجب الزكاة
والعين ايضا معتبر لان قيمة الشي ماليته والمالية تقوم بالعين ومالية هذا العين لا تقوم بعين اخرى فكان كل
واحد معتبرا اصلا وكل واحد منهما صالح للخروج عن عهدة الواجب فكان الواجب احدهما لا بعينه فثبت ان الواجب
احد الشيئين اذا اختار احدهما يجعل ما اختاره كانه هو الواجب من الاصل ونظيره فاذا صار الواجب من الاصل
هو القيمة متى اختار اداءها لا يتغير الواجب بعد ذلك بتغير السعر وهذا القائل يقول بان مسالة
السوائم على الوفاق والفرق على قول هذا القائل بين السوائم وبين عروض التجارة ان القيمة في السوائم
يوم حولان الحول غير معتبرة للوجوب انما المعتبر هو العين الا ترى لو كان له خمس من الابل
لا تساوي مايتي درهم تجب الزكاة ولو كان له اربع(?) ... الابل تساوي مايتي درهم لا تجب الزكاة

فكان

فكان الحق متعلقا بالعين الا ان للمالك ولاية نقل هذا الحق من العين الى القيمة بالاداء فيعتبر
القيمة يوم الاداء اما في عروض التجارة بخلافه فان قيل لو كان الواجب احد الشيئين فاذا ادى
اربعة اقفزة حنطة جيدة يساوي خمسة اقفزة حنطة وسط ينبغي ان يجزيه عن الخمسة ويجعل الحنطة بدلا
عن القيمة وان كانت الحنطة منصوصا عليها كما في كفارة اليمين اذا اعطى ثوبا واحدا للعشرة
مساكين يساوي خمسة اصوع من الحنطة ناويا عن الحنطة وبالاجماع في مسالة الاقفزة لا يجزيه الا
عن اربعة قلنا انما لا يجزيه عن الخمسة الاقفزة اذا قصد اداءها عن الخمسة الاقفزة الوسط وهنا لانه
لما قصد اداء العين ظهر ان الواجب من الابتداء هو العين ووقعت الاربعة باصلها عن نفسها ووقع عن
الباقي انما يقع بالجودة والجودة لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها او قد قابل الجودة بجنسها حيث جعلها
بدلا عن الاقفزة الوسط ونصب اداءها عن الوسط حتى لو ادى اربعة اقفزة جيدة من الحنطة تساوي
خمسة دراهم عن الدراهم يجزيه عن كل الواجب ويسقط عنه كل الواجب هكذا ذكره الكرخي وعليه عامة
مشايخنا لانه صحيح لانه ما قابل الجودة بالجنس انما قابلها بخلاف الجنس حيث جعلها بدلا عن الدراهم
وان استهلكت الحنطة بعد تمام الحول ثم تغير السعر فالجواب فيه والجواب فيما اذا كانت الحنطة
قائمة وتغير السعر سواء لان بالاستهلاك وجب المثل دينا في الذمة وتغير السعر لا يؤثر في المثل حتى
حسب تاثيره في العين وكذلك الجواب في كل ما يكال او يوزن او يعد(?) لان هذه الاشياء مضمونة بالمثل
عند الاتلاف وان كان النصاب شيئا هو ليس بمثلي كالثوب والجارية او ما اشبه ذلك فاستهلكه
بعد ما تم الحول ثم تغير السعر الى زيادة او نقصان فالجواب فيه عند ابي حنيفة كالجواب في المثليات
يعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يعتبر القيمة يوم الاستهلاك فالتغير يوم الاستهلاك فاعتبر المثليات
معتبر عندهما حتى يعتبر القيمة يوم الاستهلاك وفي غير المثليات والفرق لهما ان المثليات بنفس الاستهلاك
ينتقل الحق من العين الى المثل لا الى القيمة وللمثل حكم العين وسعر المثل قد تغير فيعتبر غلو تغير سعر
العين ولو كان العين قائما في يده وتغير سعره لكان يعتبر قيمته يوم الاداء عندهما فههنا كذلك اما في
غير المثليات ينتقل الحق الى القيمة بالاستهلاك لا الى المثل كما في حقوق العباد والقيمة التي وجبت
على صاحب المال لم تعتبر انما تعتبر العين وحق التغير في القيمة لا في العين فاعتبر بالقيمة يوم الاستهلاك
هذا الذي ذكرنا كله في فصل الحنطة اذا كان التغير من حيث السعر اما اذا كان التغير من حيث الذات
ان كان التغير من حيث النقصان بان اصاب الحنطة ما بعد الحول وفسدت وصارت قيمتها مائة
ان ادى من عينها ادى خمسة اقفزة وان ادى من قيمتها ادى درهمين ونصفا بلا خلاف فابو حنيفة يفرق بين
هذه المسالة وبين المسالة المتقدمة والفرق ان في هذه المسالة فاتت الجودة والجودة بعض العين الا ترى
ان من غصب من اخر ثوبا جيدا فاصابته افة وذهبت الجودة عنه فالمغصوب منه بالخيار ان شاء
تركه عليه وضمنه قيمته بالغة ما بلغت وان شاء اخذه منه وضمنه قيمة الجودة كما لو فات بعض العين فكذلك
ان الجودة بعض العين فاذا فاتت الجودة فات بعض مال الزكاة وفوات كل مال الزكاة يوجب سقوط
كل الزكاة ففوات بعضه يوجب سقوط الزكاة بقدره اما في المسالة المتقدمة لم يفت الجودة ولا شي من العين
ولكن انتقصت قيمته لفتور رغائب الناس فيه ورغائب الناس ليست بمال فلم يفت شي من مال الزكاة حتى يسقط
الزكاة بقدره فلهذا افترقا وان كان التغير الى زيادة بان كانت الحنطة رديئة وقيمتها مايتين فجعلت(?)
بعد الحول وصارت قيمتها اربعمائة ان ادى من العين ادى خمسة اقفزة وان ادى من القيمة ادى خمسة دراهم
قيمتها يوم الوجوب بالاجماع فهما فرقا بين التغير من حيث الذات الى زيادة وبين التغير من حيث السعر
الى زيادة والفرق ان الزيادة من حيث الذات زيادة عينه فكانت الزيادة الحاصلة من حيث الذات بعد
الحول كزيادة مال استفادها بعد الحول ولو استفاد زيادة مال بعد الحول لا يجب فيها شي فههنا كذلك
اما الزيادة من حيث السعر ليست بزيادة عينه فان العين على حاله كما كانت وانما هي باعتبار رغبة يحدثها
الله تعالى في قلوب العباد ورغائب الناس ليست بمال فلم يجعل الزيادة بسببها بمنزلة زيادة مال استفاد
بعد الحول واذا لم تزدد العين كانت الاربعمائة قيمة ذلك العين فكان فيه حصة [illegible] عشرة دراهم

فاذا اراد ان يودي القيمة يودي [illegible] ثم ان محمدا قال في هذه الصورة اذا ادى من العين ادى خمسة اقفزة
ولم يقل ادى خمسة اقفزة من هذا اليابس او خمسة اقفزة نديه وينبغي ان يودي خمسة نديه لما ذكرنا
ان هذه زيادة مال استفادها بعد الحول ولا تعتبر الزيادة المستفادة بعد الحول فاوجبنا خمسة
اقفزة نديه كما وجب يوم حولان الحول حتى لا يلزمنا اعتبار الزيادة المستفادة بعد الحول هكذا حكي
عن القاضي الامام ابي عاصم العامري قال القدوري في كتابه ويضم الذهب الى الفضة الى العروض التجارة
عندنا باعتبار القيمة العروض من جنس الدراهم والدنانير جميعا الى الزكاة السوائم وبيان احكامها والمسائل المتعلقة
بها فنقول لا بد لبيان ذلك من معرفة السائمة والفاظ الكتب في بيان ذلك مختلفة ذكر الحسن في كتابه عن ابي حنيفة
ان السائمة ما ترعى في البرية بقوتها صاحبها يلتمس بها الرسل والنسل ولا يريد بيعها ولا التجارة فيها
وذكر القدوري في كتابه ان السائمة هي الراعية التي تكتفي بالرعي وتعود بها ذلك وهذا لان السوم انما يعتبر لتحقيق
الزيادة من حيث الدر والنسل والسمن وانما يعتبر ذلك زيادة اذا قلت مونة العلف اما اذا كثرت مونة
العلف فلا وان كان يعلفها احيانا ويرعاها احيانا يعتبر فيها الغالب لان اصحاب المواشي لا يجدون بدا من ان
يعلفوا مواشيهم في بعض السنة بان اشتد البرد او وقع الثلج على الارض فيسقط اعتبار ذلك ويعتبر الغالب
والى هذا اشار محمد رحمه الله تعالى حيث قال الا ترى الى اهل الجبال ربما علفوا شهرا او اكثر فيخرج بهذا من
ان يكون مال الزكوة اشار الى ان العبرة للغالب ولو نوى ان يجعل السائمة علوفة او عاملة ذكر في الاصل
انها لا تخرج من ان يكون نصابا لان النية لم تتصل بالمنوي وذكر القدوري في كتابه اذا كان يرعاها مع
هذه النية لا تخرج من ان يكون نصابا وان ترك رعيها خرج من ان يكون نصابا لان نيته جعلها علوفة
في الحاصل نية ترك السوم فان كان يرعاها فالنية لم تتصل بالمنوي فلا يعمل وان ترك رعيها خرج من ان يكون نصابا
فقد اتصلت النية بالمنوي فيعمل في المنوي اذا كان لرجل غنم للتجارة نوى ان يكون اللحم فجعل يذبح كل شاة او كانت
عنده ابل سائمة نوى ان تكون الحمولة فانها الحمل والحمولة وفيه ايضا ذكر ابراهيم عن محمد اذا كان لرجل ابل يعمل
عليها وهي العمل تركها ترعى اكثر من ستة اشهر تكون سائمة واذا رعاها اقل من ستة اشهر فهي عوامل على
حالها وكذلك الغنم اذا لم تكن سائمة ورعاها وهو على ما ذكره القدوري قال وان كان للتجارة ورعاها
ستة اشهر او سنة لم تكن سائمة ابدا او هي التجارة الا ان ينوي ان يجعلها سائمة قال وهذا بمنزلة رجل
له عبد للتجارة اراد ان يستخدمه سنين فاستخدمه فهو للتجارة على حاله وفيه زكوة التجارة الا ان ينوي
ان يخرجه عن التجارة ويجعله للخدمة قال محمد رحمه الله تعالى وليس فيما دون الخمس من الابل زكوة وفي الخمس شاة
وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض
وهي التي طعنت في السنة الثانية وفي ستة وثلثين بنت لبون وهي التي طعنت في السنة الثالثة وفي ست
واربعين حقة وهي التي طعنت في السنة الرابعة وفي احدى وستين جذعة وهي التي طعنت في السنة
الخامسة ثم بعده ثني وسدس وبازل ولا يجب شي من ذلك في الزكوات لنهي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
عن اخذ كرايم اموال الناس بعد ذلك يزداد الواجب بزيادة ابل النصاب ففي ستة وسبعين
بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين على هذا اتفق العلماء فاذا زادت الابل على
مائة وعشرين تستانف الفريضة عند علمائنا فيكون في الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر
ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض فاذا بلغت خمسا وعشرين يجب بنت مخاض
مع الحقتين في مائة وعشرين فيكون عدد ابل النصاب مائة وخمسة واربعين ويكون عدد الواجب
حقتان وبنت مخاض فاذا بلغت الابل مائة وخمسين يجب فيها ثلث حقاق فاذا زادت الابل على مائة
وخمسين تستانف الفريضة على الترتيب الذي ذكرنا في اصل النصاب الى خمس وعشرين فاذا بلغت
خمسا وعشرين وصارت جملة ابل النصاب مائة وخمسة وسبعين يجب فيها بنت مخاض مع ما سبق من
الحقاق الى ستة وثلثين فاذا بلغ ستا وثلاثين يجب فيها بنت لبون مع ما تقدم من الحقاق الى
ست واربعين فاذا بلغت ستا واربعين يجب فيها اربع حقاق الى خمسين فاذا صار خمسين
وصارت جملة ابل النصاب مائتين وزادت عليه [illegible] كما استانف الفريضة وبعد ذلك كما

بلغت

بلغت الابل خمسين يستانف الفريضة ابدا على ما فسرنا قال [illegible] ليس في البقر صدقة فاذا
كانت ثلثين سائمة ففيها تبيع او تبيعة وهو الحولي الذي [illegible] وطعن في الثانية وفي
اربعين مسنة وهي التي طعنت في الثالثة واختلفت الروايات عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
فيما زاد على الاربعين ذكر في الاصل ان زاد فبحسبان ما مضى فان كانت واحدة ففيها ربع عشر
مسنة وروى الحسن عنه انه لا شي في الزيادة على الاربعين حتى تبلغ عشرا فاذا بلغت عشرا وصار
جملة البقر النصاب خمسين يجب فيها مسنة وربع مسنة مسنة في الاربعين وربع مسنة
في الخمس وروى اسد بن عمرو انه لا شي في الزيادة حتى تبلغ عشرين فاذا بلغت عشرين وصارت
جملة نصاب البقر ستون يجب فيها تبيعان وهو قول ابي يوسف ومحمد وزفر والشافعي
واذا زادت على الستين يتغير الفرض بعشرة عشرة ابدا بلا خلاف ويتغير من التبيع الى المسنة
ومن المسنة الى التبيع ويدار الحساب على الاربعينات والثلثينات فيجب في سبعين مسنة
وتبيع ومسنة في الاربعين وتبيع في الثلثين وفي ثمانين مسنتان في كل اربعين مسنة وفي
تسعين ثلاثة اتبعة وفي كل ثلثين تبيع وفي المائة تبيعان ومسنة في الاربعين مسنة وفي
كل ثلثين تبيع هكذا الى ما لا نهاية قال وليس في اقل من اربعين من الغنم صدقة فاذا كان اربعين ففيها
شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه الى اربع مائة فيكون فيها اربع شياه
في كل مائة شاة ذكر في الاصل عن ابي حنيفة انه لا يوخذ الا الثني فصاعدا وروى الحسن انه يوخذ الجذع
من الضان والثني من المعز وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى واذا اجتمع في النصاب
نوعان بان كان له غنم ضان ومعز وابل عراب وبخت وبقر وجواميس يجمع الغنم كلها على حدة والبقر
كلها على حدة ويأخذ المصدق من اوسطها في نصبه التي تجب له فان شاء اخذ من البقر ومن الجواميس
لانه شي واحد وقال اصحابنا المتولد من الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت الام غنما يجب الزكوة
ويكمل به النصاب وكذلك المتولد من البقر الاهلي والوحشي واذا ادى شاة سمينة تبلغ قيمتها
قيمة شاتين وسطين جاز كذا ذكره في الجامع الكبير لان للجودة قيمة في الشاة فلم يكن المودى عين
المنصوص عليه فيمكن تقديره بالمنصوص عليه قال ابو حنيفة رحمه الله الخيل السائمة اذا كانت ذكورا واناثا
ففيها الزكوة ويخير صاحبها فان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء اعطى ربع عشر قيمتها
والاصل في ذلك ما روى جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم
وليس في المرابطة شي واما الذكور الخلص ففيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية يجب كما في المختلط
وفي رواية لا يجب وقال ابو يوسف ومحمد لا صدقة في الخيل اصلا وهو قول الشافعي حجتهم في ذلك
قوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ولانا اجمعنا على انه ليس للساعي ولاية الاخذ
ومبنى زكاة السوائم على ان ولاية الاخذ للساعي لو كانت الزكاة واجبة في الخيل لكان له ولاية الاخذ
فيها للساعي وابو حنيفة رحمه الله يحمل ما روي من الحديث على فرس الغازي ويحتج عن فصل الساعي
ويقول مطمع كل طامع فالظاهر انهم اذا علموا به لا يتركونه لصاحبه ولا زكوة في الحمير والبغال وان كانت
سائمة لان الزكوة لا تجب في الحيوانات الا بالاسامة والخيل والابل والغنم تسام عادة واما الحمير والبغال
لا تسام عادة قال محمد رحمه الله وليس في الحملان والعجاجيل والفصلان زكاة وكان ابو حنيفة رحمه الله اولا
يقول يجب فيها ما يجب في المسان وهو قول زفر ثم رجع عن القول وقال يجب فيها واحدة منها وهو قول
ابي يوسف والشافعي ثم رجع عن هذا القول وقال لا يجب فيها شي وهو قول محمد وجه قوله الاول قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة الشاة وقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وهذا اسم جنس
فيتناول الصغار والكبار كما يتناول الذكور والاناث وجه القول الثاني قول ابي بكر رضي الله تعالى عنه
لو منعوني عناقا مما كانوا يودونه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم بين ان للعناق مدخلا
في باب الزكوة ولا يكون ذلك الا في الصغار وجه قوله الاخر ان الزكاة عرفت نصابا لا يمكن ايجابها
كما نطق به النص يجب وما لا فلا و[illegible] ورد الشرع بايجابه في الابل من الابل بنت مخاض كذا ان

مشايخنا تكلموا في كيفية الاختلاف في هذه المسئلة بعضهم قالوا الاختلاف في انعقاد الحول على الصغار عند
ابي حنيفة اخرا الحول لا ينعقد على الصغار وهو قول محمد وعند ابي يوسف وزفر والشافعي ينعقد وبعضهم
قالوا الاختلاف في بقاء الحول اذا كان للرجل نصاب ابل او نصاب بقر او غنم فولدت اولادا ثم هلكت الامهات
وتم الحول على الاولاد فلا شي فيها عند محمد وهو قول ابي حنيفة اخرا وعند ابي يوسف وزفر والشافعي
يجب ثم اختلفت الروايات عن ابي يوسف في الحملان اذا كانت اربعين دون العجاجيل اذا كانت ثلثين انه
يجب واحدة منها فاذا كانت اقل من ذلك لا يجب شي كما في المسان واختلفت الروايات عنه في الفصلان
ايضا انه يجب في خمسة وعشرين فصيل واحد منها ثم لا يجب شي حتى يبلغ عددا يجب اثنان من الكبار وهو
ستة وسبعون فانه يجب فيها بنتا لبون فاذا بلغت الفصلان هذا المبلغ يجب اثنان منها وعلى هذا
القياس يجري وهل يجب فيما دون خمسة وعشرين منها شي فقد اختلفت الروايات عن ابي يوسف فيه في رواية
قال لا يجب فيها شي وفي رواية قال يجب في خمسة فصال الاقل من واحدة منها ومن شاة وفي العشر الاقل
من ثنتين منها ومن شاتين وفي خمسة عشر الاقل من ثلث منها ومن ثلث شياه وفي عشرين منها
الاقل من اربع منها ومن شاتين الى اخر ما ذكرنا وهاتان الروايتان لا حجة لهما لان على اتفاق
الروايات عنه يجب في خمس وعشرين منها واحدة فكيف يجب في خمسة عشر ثلث منها وفي عشرين
اربع منها وفي رواية هشام عنه يجب في خمسة فصال خمس فصيل وفي ثلاثة عشر ثلثة اخماس فصيل وفي
خمسة وعشرين واحدة منها وفي رواية محمد عنه اذا كان له خمسة فصلان ينظر الى القيمة بنت مخاض
فان كان قيمة افضلها يبلغ قيمة بنت مخاض يجب فيها شاة وان كانت تبلغ نصف بنت مخاض
يجب نصف شاة لانه لو كان واحدة منها بنت مخاض يجب فيها شاة فاذا لم يكن فيها بنت
مخاض يعتبر قيمتها هذا كله اذا كان النصاب صغارا فان كان في النصاب واحدة مسنة فصاعدا
يجب الزكاة بلا خلاف حتى لو كان له تسعة وثلثون حملا وواحدة مسنة حال عليها الحول
وجب فيها شاة ويجعل الصغار تبعا للمسنة فبعد ذلك ينظر ان كان المسنة وسطا احدث
في الزكوة وان كانت جيدة لم يوجد ويومر باداء شاة وسط وان كانت اقل من الوسط يودي
صاحب المال ذلك او قيمته لان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وجوب الزكوة كان باعتبارها فلا
يزاد عليها وعند ابي يوسف الفضل على الحمل كان باعتبارها فلا يزاد عليها كان المعنى فيه انا لو
اوجبنا فيه شاة وسطا والحال هذه ربما يزيد ذلك على قيمة اكثر النصاب فيودي الى الاجحاف
بارباب الاموال فان هلكت المسنة بعد تمام الحول لم يوجد مما بقي شي في قول ابي حنيفة
ومحمد لان الوجوب عندهما باعتبار تلك الواحدة وجعل الصغار تبعا لها فاذا هلكت هي من
غير صنع احد صار كما لو هلكت الكل فيبطل الفضل بهلاكها وجعل النصاب كله حملانا وهلكت منها
واحدة وهناك يجب تسعة وثلثون جزءا من اربعين جزءا من الحمل كذا ههنا ولو هلكت الحملان
وبقي المسنة يجب فيها جزء من اربعين جزءا من شاة مسنة فقد جعل الواجب في المسنة اعتبر
حال هلاكها حتى قال بسقوط الواجب عندهما وبسقوط الفضل عند ابي يوسف وجعل الواجب
في الكل حتى بقاء المسنة وهلاك الصغار حتى اوجب في المسنة جزءا من اربعين جزءا من شاة
مسنة والوجه في هذا ان يقال بانا نقول بان الواجب في المسنة وحدها اذ لو كان كذلك لكان
هذا ايجاب القليل في القليل او ايجاب الكثير في الكثير وانه خلاف مبنى الزكاة بل الوجوب في الكل
الا انه اعطى الصغار حكم الكبار تبعا للمسنة وجعل في حق المسنة كان الكل كبارا وهلكت تسعة
وثلثون فبقي المسنة بقسطها ويسقط قسط الباقيات اما في حق الصغار الكبيرة اصل
فاذا هلكت جعل هلاكها بمنزلة هلاك الكل فيسقط كل الواجب لهذا وكذلك اذا كان
للرجل اربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة او وسط او كان له سبعة وعشرون عجولا
وتبيع سمينة او وسط فان لم يكن فيها شاة سمينة فانه يجب واحدة من افضلهن الى
مائة وعشرين ولا يوجب شاة وسطا كيلا يودي الى الاجحاف بارباب الاموال وان كان له مائة

واحدي

واحدي وعشرون شاة عجاف الا واحدة منها [illegible] فانه يوخذ تلك الشاة
وواحدة من افضلهن وان كان له مائتان وواحدة فيها شاة وسط وما سواها عجاف
فانه يوخذ تلك الواحدة وشاتان من افضلهن ولانه لو كان فيها ثلث شياه اوساط اخذ هن
فاذا كان فيها واحدة توسط توخذ تلك الواحدة وشاتان من افضلهن رجل له خمس من
بنات مخاض او فوق ذلك الا انها عجاف لعجفهن لا تساوي واحدة منهن بنت مخاض وسط
فعليه شاة من ذلك الصنف الذي الابل فيه وبيان ذلك انه ينظر الى قيمة بنت مخاض والى
قيمة شاة وسط وانما اعتبرنا فيه قيمة بنت مخاض وسط لهذا فان كانت قيمة بنت مخاض وسط
مثلا خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة فنقول لو كانت الواحدة بنت مخاض وسطا لكان
الواجب فيها شاة قيمتها عشرة وكذلك خمس بنت مخاض فاذا لم تكن الواحدة بنت مخاض
وسط فالان ينظر الى قيمة افضلهن فان كانت قيمتها عشرين مثلا يجب فيها شاة تساوي
اربعة مثل خمس افضلهن وانما اعتبرنا افضلهن على هذا التفسير اذ لا وجه الى الاجحاف
بارباب الاموال ولا الى تعطيل الاموال فلو اوجبنا ههنا شاة ربما يبلغ قيمتها قيمة
واحدة منها او اكثر فيودي الى الاجحاف بارباب الاموال وكان النظر من الطرفين فيما قلنا
وكذلك لو كن ستا او سبعا او ثمانيا او تسعا على سن ما ذكرنا لان الفضل على الخمس الى العشر
عفو فاذا صارت عشرا ففيها شاتان وفي خمس عشر ثلث شياه على التفسير الذي قلنا ولو كان
له خمس وعشرون من الابل بنات مخاض او فوق ذلك وفيهن بنت مخاض وسط وجبت
بنت مخاض لانه وجد فيهن ما يوجد في الزكوة وان كن كلهن دون بنت مخاض وسط في القيمة لا يجب
بنت مخاض وسط لانا لو اوجبنا ذلك لا يكون المأخوذ ماخوذا في النصاب ومعنى الزكوة ان يكون ن
الماخوذ موجودا في النصاب ولان فيه اضرارا بارباب الاموال ولكن يوخذ افضلهن
فيكون ذلك قايما مقام بنت مخاض وسط وان كان عشر عجاف بنات مخاض او خمس عشرة
او عشرون الا واحدة منها فانها بنت مخاض وسط وجبت في العشر شاتان وسطان
وفي خمس عشرة ثلث شياه اوساط وفي عشرين اربع شياه اوساط لان الاصل في نصاب الابل
بنات المخاض وما زاد عليها عفو الا ترى ان من كان له خمس بنات مخاض يجب فيها شاة
وسط فاذا وجد في النصاب ما هو الاصل اكتفي به وجعل ما وراءه تبعا له فان قيل اذا وجبت
اربعا من الشياه الاوساط وقع الاجحاف بارباب الاموال لان قيمتها قد تزيد على بنت
المخاض التي تجب الزكوة لاجلها قلنا هذا فاسد لان سعر الغنم مع سعر الابل يتفاوتان
من حيث الغالب فاذا ازداد احدهما يزداد الاخر واذا انتقص احدهما انتقص الاخر الا ترى
ان الشرع اوجب في خمس من الابل السائمة شاة وسطا وفي العشرين اربع شياه اوساطا وفي
خمس وعشرين بنت مخاض وسطا ولو جاز ان يكون قيمة اربع شياه اوساط تزيد على قيمة
به بنت مخاض وسط كان الواجب في خمس وعشرين اقل من الواجب في العشرين وهذا مما لا يجوز ان يقال

لا خلاف لاحد ان تصرف الرجل في ماله قبل الحول جائز بيعا كان او غيره وانما الكلام في الكراهة
فنقول اجمعوا على انه اذا باع لتوسيع النفقة على نفسه وعياله انه لا يكره واما اذا قصد بالبيع الفرار
عن وجوب الصدقة يكره عند محمد وعند ابي يوسف لا يكره وروي عن ابي يوسف رواية اخرى انه يكره
واما تصرفه بعد الحول جائز عندنا فالاصل عندنا ان وجوب حق الله تعالى في المال نحو الزكوة وما
اشبهه يمنع النقل من ملك الى ملك وهذا لان الحق في الحقيقة في الذمة والمال محل اقامة الحق
فقبل الاقامة كان المال خاليا عن حق الله تعالى فانعدم المانع من النقل الا ترى ان مال الزكوة
اذا كانت جارية يحل عليها الحول احل لصاحب المال وطيها ولو كان الحق ثابتا في العين كانت
الجارية مشتركة ولا يحل وطي الجارية المشتركة ولان الزكوة انما وجبت بصفة اليسر والعسر

في الاداء نما المال ولا نما الا بالتصرف ولو صار وجوب الزكوة مانعا من التصرف لصار مانعا من الاداء
من نما المال فصار مانعا من الاداء بصفة اليسر فيعود الى موضعه بالنقض وانه لا يجوز واذا ثبت ان وجوب
الزكاة لا يمنع المالك من التصرف بعد ذلك ينظر ان ازال المال عن ملكه بتصرف بغير عوض نحو الهبة
واشباهها فهو ضامن من قدر الزكوة وان ازال عن ملكه بعوض نحو البيع فان حصلت الازالة بعوض
يعدله ويوازنه لا يصير ضامنا للزكاة بقي العوض في يده او هلك وان حصلت الازالة بعوض لا يعدله
ولا يوازنه يصير ضامنا قدر الزكوة بقي العوض في يده او هلك وهذا لان البيع اذا حصل بعوض يعدله
والعوض يقوم مقام مال الزكوة ومن حيث المعنى كان مال الزكاة قائم في ملكه فلا يصير بالبيع مستهلكا
للزكاة بل يصير ناقلا اياها من محل الى محل ولهذا لا يبالي النقل حتى جاز اداء الغنم عندنا فاما اذا حصل البيع
بعوض لا يعدله فالعوض لا يقوم مقام جميع المال الزكاة فيصير مستهلكا للزكاة لا ناقلا والاستهلاك
سبب وجوب الضمان ثم اذا وجب الضمان بالاستهلاك وزال الاستهلاك بانفساخ العيب من الاصل
برئ من الضمان لان انفساخ العيب يوجب انعدامه من الاصل كان لم يكن وانعدام سبب الضمان
وانعدام سبب الضمان يوجب انعدام الضمان وان زال بطريق الارتفاع لا بطريق الانفساخ من
الاصل لا يبرى عن الضمان لان ارتفاع السبب لا يوجب زوال الحكم لانه لا يظهر عدم السبب من الاصل
ووجود السبب يشترط لوجوب الحكم اما بقاؤه لا يشترط لبقاء الحكم فبقي حكم الضمان واذا زال السبب
اذا عرفنا هذا الاصل جئنا الى بيان المسائل قال محمد رحمه الله في الاصل اذا كان له ابل سائمة باعها بعد الحول
حتى نفذ البيع ثم حضر الساعي فان قال له البايع انا ادفع اليك قيمة الواجب او عين الواجب من مال اخر
فلا سبيل له على المشتري وان قال له البايع ليس عندي ما ادفعه اليك للحال ينظر ان كان البايع والمشتري
في مجلس العقد بعد فالساعي بالخيار ان شا اتبع البايع وان شا بقدر الزكاة لان الزكاة وجبت عليه
وان شا اتبع المشتري وفسخ العقد في قدر الزكاة واخذ ذلك من النصاب وان حضر الساعي بعد ما تفرق البايع
والمشتري عن مجلس العقد فالقياس ان يكون للساعي الخيار على نحو ما بينا وفي الاستحسان لا سبيل له على المشتري
بل يتبع البايع بقدر الزكاة قال واذا بادل عروض التجارة بعروض التجارة وهي جملتها في الغنم او باعها بدراهم
او دنانير لا يصير ضامنا للزكاة لانه بادل مال الزكاة بعوض يعدله بخلاف ما اذا باعها بعبيد الخدمة
قال في الجامع رجل له الف درهم حال عليها الحول ووجب فيها الزكاة ثم اشترى بها عبدا للتجارة يساوي
تسعمائة وخمسين درهما ثم هلك العبد سقط عنه زكاة الالف اما بقدر تسعمائة وخمسين لانه بهذا
القدر بادل مال الزكاة بعوض يعدله ويوازنه لان العرض للتجارة كالاصل فلا يصير بهذا القدر مستهلكا
بخلاف ما اذا اشترى بها عبدا للخدمة او طعاما للاكل او ثيابا للبس حيث ما يصير ضامنا قدر الزكاة
بقيت هذه الاشياء في يده او هلكت لانه بادل مال الزكاة بعوض لا يعدله فيصير مستهلكا قدر الزكاة
واما بقدر الخمسين وان صار مستهلكا بهذا القدر لانه ليس بمقابلته عوض الا ان هذا القدر
غبن يسير لانه يدخل تحت تقويم المقومين منهم من يقوم بتسعمائة وخمسين ومنهم من يقوم بالالف فالاستهلاك
ان ثبت بقول احدهما لم يثبت بقول الاخر ولا يثبت بالشك ولو كان اشترى بالالف عبدا قيمته
خمسمائة وتقابضا وهلك العبد في يده لزمه زكاة خمسمائة لانه بهذا القدر صار مستهلكا لانه ليس
بمقابلته عوض وهذا غبن فاحش لانه لا يدخل تحت تقويم المقومين والغبن الفاحش ليس بعفو
لانه استهلاك بيقين وعن ابي يوسف ان المشتري انما يضمن زكاة خمسمائة اذا علم ان قيمة العبد خمسمائة
واشتراه مع ذلك بالالف اما اذا حسب ان قيمته الف لا يضمن شيئا لانه ما قصد الاستهلاك بل خدعه
البايع وكان مغرورا من جهته فيكون معذورا والصحيح ما ذكر في الكتاب لان علم المشتري وجهله امرا
باطنا لا نتوقف عليهما ولا يتعلق الحكم بهما بل يتعلق بسبب ظاهر وفي الظاهر استهلاك والله اعلم
وما يقول البايع خدعه قلنا انما يكون كذلك اذا قال البايع هذا العبد يساوي الفا ورغبه في الشراء
بالالف لانه يساوي ولا كلام فيه حتى قال مشايخنا لو قال البايع للمشتري ذلك لا يبعد ان يقول لا يضمن
المشتري رجل له الف درهم حال عليها الحول ووجبت فيها الزكوة ثم انه وهبها لرجل وسلمها

الهبة

اليه صار ضامنا للزكاة لانه صار مستهلكا قدر الزكوة بازالة الملك بغير عوض اصلا فلو ان الواهب رجع
في الهبة بقضاء او بغير قضاء وقبضها وهلكت في يده فلا زكاة عليه قال في الكتاب فقال لانها رجعت
الى حالتها الاولى ومعنى هذا الكلام ان الرجوع في الهبة فسخ في حق الناس كافة وان حصل الرجوع بتراضيهما
على رواية الجامع وكتاب الهبة فعلى هذا على رواية ابي حفص وحكي رواية ابي سليمان جعله عقدا جديدا
في حق الثالث اذا حصل بتراضيهما وحكى الخصاف باسناده عن محمد رحمه الله ان القياس ان يكون الرجوع في
الهبة فسخا سواء كان بقضاء او بغير قضاء غير اني استحسن فلا اجعله فسخا اذا كان بغير قضاء
وعلى قول ابي يوسف هو فسخ على كل حال قيل وما ذكر في الجامع وفي كتاب الهبة في رواية ابي
حفص قياس وما ذكر في رواية ابي سليمان استحسان والمتاخرون من مشايخنا قالوا الصحيح
ما ذكر في الجامع وفي كتاب الهبة في رواية ابي حفص والوجه في ذلك ان الواهب بالرجوع يستوفي
عين حقه فلا يكون بيعا جديدا لانه استحق الرجوع في الموهوب بنفس الهبة لا بدلا عن شي يصلح ان
يكون الفسخ عوضا عنه وهذا لان العوض المالي وان كان عوضا للواهب بالهبة الا ان العوض
المالي لا يكون مستحق المطالبة لمكان الجهالة فلا يمكن ان يجعل الفسخ عوضا عن العوض
المالي كان الفسخ ثابتا بنفس الهبة ابتدا لا بدلا ولهذا لو تعذر الفسخ بسبب من الاسباب
لا يستحق الواهب بالرجوع شيئا اخر وهو معنى قولنا ان الواهب بالرجوع استوفى عين
حقه فلا يكون بيعا جديدا بل يكون فسخا في حق الناس كافة كما لو حصل الرجوع بقضاء ولم
يذكر في الكتاب اذا رجع في الهبة ولم يقبضها حتى هلكت في يد الموهوب له هل يضمن قدر
وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يضمن لان سبب الضمان الهبة والتسليم والهبة
انتقضت بالرجوع فالتسليم لم ينتقض فلا يبطل الضمان وبعضهم قالوا لا يضمن لانه سبب
الضمان انما ضمن بالهبة والتسليم من حيث انه ازال قدر الزكاة عن ملكه بعد ما تعلق به حق
الفقراء من غير خلف لا من حيث انه دفعها الى غيره وبالرجوع عاد اليه قديم ملكه على رواية
هذا الكتاب فزال سبب الضمان فيزول الضمان ولو كان اشترى بالالف عبدا للخدمة بعد
الحول حتى ضمن قدر الزكاة ثم ان المشتري وجد بالعبد عيبا ورده بقضاء او بغير قضاء واسترد
ملك الالف وهلكت في يده لا يسقط عنه الزكاة لان سبب الضمان لم يزل لان الثمر ما في الباب انه
عاد اليه ملك الالف الا انها ما عاد بسبب الفسخ لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في فسخ البيع كما
لا يتعينان في البيع بالفسخ وجب الالف دينا في ذمة البايع والمشتري اخذ هذه الالف عوضا وجب
في ذمة البايع لا بحكم الفسخ فلم يكن هذا الاسترداد اعادة الى قديم الملك بل كان تمليكا ابتدا عوضا
عما وجب في الذمة وتجدد الملك بمنزلة البيع ولو مثل الهبة على اخر البيت انه لا يرتفع حكم
ذلك الاستهلاك كذا ههنا بخلاف الرجوع في الهبة لان الدراهم والدنانير يتعينان في الفسخ فعين
النصاب عاد اليه بناء على انفساخ سبب الزوال فافترقا من هذا الوجه رجل تزوج امرأة على
الف درهم ودفعها اليها فحال عليها الحول وهي في يدها حتى وجبت عليها الزكاة ثم
طلقها قبل الدخول بها واخذ منها نصف الالف لا يسقط عنها شي من الزكاة لان الدراهم لا تتعين
عند عقد النكاح فبالطلاق قبل الدخول بها يجب عليها رد نصف الالف دينا في الذمة فهذا
دين لحقها بعد الحول وقد عرفت ذلك من محل تعلق به حق الفقراء فصارت ضامنة للزكاة
ولو تزوجها على ابل سائمة او غنم سائمة ودفعها اليها فحال الحول عليها وهي عندها ثم طلقها
قبل الدخول بها واخذ منها النصف فلا زكاة عليها في النصف الذي ذهب الى الزوج وانما عليها
الزكاة في النصف الباقي وهذا الجواب لا يشكل فيما اذا تزوجها على ابل بعينها لانها تعينت للرد فالاستحقاق
ورد على نصف النصاب بعينه وانه يوجب سقوط الزكاة بقدره وانما يشكل فيما اذا تزوجها على ابل
بغير عينها ثم عينها لان الابل ما لم تعين عند العقد فعند الفسخ بالطلاق الزوج لا يستحق عليها
نصف المقبوض وانما يستحق مثل المقبوض [illegible] الامة او نصف قيمة المقبوض [illegible] بعين مال الزكاة مستحقا

فينبغي ان لا يسقط شيء من الزكاة الا ترى ان الابل اذا لم يكن معينا عند العقد فالمراة لا تستحق عين الابل انما
تستحق احد الشيئين اما الوسط من المسمى او القيمة فكذا الزوج ومن مشايخنا من حمل المسئلة على ما اذا
تزوجها على ابل بعينها الا ترى ان محمدا قال تزوجها على ابل سائمة واسامة ما في الذمة انما يتصور اسامة
المعين ومنهم من قال الجواب في العين وغير العين على السواء وهو الصحيح اطلاق محمد رحمه الله في الكتاب
يدل عليه والتنصيص على السائمة لا يدل على ارادة العين فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب النكاح الى
ابل سائمة بغير عينها فالوجه في المسئلة ان الابل لم تكن معينة عند العقد الا ان بعد ما عينها
التحقت بالمعين وقت العقد لان العقد من الابتداء ورد عليها وانما التحقت بالمعين وقت العقد
ضرورة انها لو لم تلتحق بالمعين وقت العقد وجب على المراة بالطلاق قبل الدخول بها مثل ما يجب
على الزوج عند العقد ولا وجه اليه لانه يقع التفاوت بين مثل نصف المقبوض وبين نصف المقبوض
لان الحيوان ليس من ذوات الامثال وكذا يقع التفاوت بين نصف المقبوض وقيمته والتحرز عن
هذا التفاوت ممكن بايجاب رد نصف المقبوض والحاق المقبوض بالعين وقت العقد فالحقنا
المقبوض بالمعين وقت العقد فاوجبنا رد نصف المقبوض بخلاف ابتداء العقد لان الاحتراز عن
هذا التفاوت في ابتداء العقد بايجاب المعين غير ممكن اذ ليس حالة العقد غير معين فاما بعد
الطلاق يعين المقبوض بالقبض فامكن ايجاب نصفه تحرزا عن التفاوت فاذا وجب عليها نصف
المقبوض صار عين مال الزكاة مستحقا عليها وهذا بخلاف الدراهم لان الدراهم بالتعيين لا تلتحق بالمعين
وقت العقد وكيف يلتحق وان تعينها وقت العقد لا يصح ثم ان محمدا رحمه الله تعالى اوجب عليها الزكاة
في النصف الباقي ولم يشترط ان يكون ذلك نصابا والفرق ان الصداق اذا كان عينا وكان مقبوضا فالطلاق
قبل الدخول لا ينتقض ملكها في النصف الا بقضاء او رضاء واذا لم يكن مقبوضا فالطلاق قبل الدخول
ينتقض ملكها في النصف من الاصل من غير قضاء ولا رضاء فالوجه لذلك ان بالطلاق قبل الدخول
يفسد سبب الملك في نصف الصداق لان العقد ورد على العين بالعين ثم هلك احدهما قبل القبض
وبقي الاخر والاصل ان العقد اذا ورد على العين بالعين وهلك احدهما قبل القبض وبقي الاخر يفسد
العقد في الاخر ولا يبطل لان كل واحد منهما اصل من وجه فبقاء ما بقي يوجب بقاء العقد وهلاك
ما هلك يوجب انفساخ العقد فعلمنا بهما فقلنا ببقاء اصل العقد وبارتفاع وصف الصحة اذا ثبت
ان سبب ملكها في نصف الصداق يفسد بالطلاق قبل الدخول فنقول فساد السبب لا يمنع
ثبوت الملك في البدل بعد القبض فلا يمنع بقاءه من الطريق الاولى فيبقى الملك الا انه ينتقض بالقضاء
او الرضاء فينتقض بالطلاق على حاله القضاء او الرضاء وكان بمنزلة هلاك البعض بعد الحول فلا يشترط
كون الباقي نصابا اما فساد السبب قبل القبض يمنع ثبوت الملك فيمنع البقاء فينتقض الملك في النصف
من الاصل وصار كانه لم يكن مالكا له كالمال المشترك بينهما فيشترط ان يكون نصابا وان كان الابل قد
ازدادت في بدنها زيادة متصلة ثم طلقها قبل الدخول بها لا يسقط عنها شيء من الزكاة لان
الواجب عليها في هذه الصورة رد نصف القيمة لا رد نصف الاصل لان الزيادة المتصلة في المهر
تمنع تنصف العين بالطلاق قبل الدخول على ما عرف فلم يصر عين مال الزكاة مستحقا ذكر المسئلة
في الجامع من غير ذكر الخلاف وذكر في نكاح الاصل ان الزيادة المتصلة بالمهر تمنع تنصيف المهر
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر لا تمنع ولما كان قول محمد ان الزيادة المتصلة
انها لا تمنع تنصيف المهر صار نصف عين مال الزكاة مستحقا عليها فينبغي ان يسقط نصف مال الزكاة وتبين
بما ذكر في نكاح الاصل ان المذكور في الجامع قول ابي حنيفة لا قول الكل وثبت فيه رجوع محمد الى قولهما لان
الجامع اخر تصانيف محمد رحمه الله ولو لم يكن الزوج طلقها قبل الدخول بها وسقط ولكنها قبلت ابن
قبل الدخول بها بشهوة حتى بانت من زوجها وجب رد جميع البدل وان لم تزدد الابل في بدنها لكان
الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وسقط عنها كل الزكاة لان عين مال الزكوة استحق عليها
بكماله فان قيل بسبب استحقاق مال الزكاة يتبعها وهو التقبيل فصارت مستهلكة مال الزكوة

فيصير

فتصير ضامنة قدر مال الزكوة والجواب ان بالتقبيل في هذه الصورة لا يزول ملكها عن الصداق متى كان
الصداق عينا وكان مقبوضا ما لم يقض القاضي بالرد او ترد هي بنفسها لان النكاح في هذه الصورة اشتمل
على عوضين يتعينان بالعقد لان المراة عين والصداق في هذه الصورة عين ايضا والمعاوضة متى اشتملت
على عينين يتعينان بالمعاوضة وهلك احدهما قبل التسليم والاخر مقبوض فالمقبوض يبقى ملكا للقابض ملكا
فاسدا ما لم يقض القاضي بالرد او يرد القابض بنفسه على ما مر اذا ثبت هذا نقول هلك احد العوضين وهو
المراة معنى بالتقبيل والعوض الاخر وهو الصداق مقبوض فيبقى ملكا لها ملكا فاسدا ما لم يقض القاضي
بالرد او ترد هي بنفسها وبعد ما قضى القاضي بالرد وكان الزوال مضافا الى قضاء القاضي ولا اختيار لها في
القضاء وان ردت بنفسها فهو من حيث المعنى كالرد بقضاء القاضي لانها ردت بسبب فاسد فساد الملك
والرد بقضاء وبغير قضاء سواء لانه في الحالين عقد جديد في حق الثالث لانها في الحالين موقتة على
حق الزوج فان كانت قبلت ابن زوجها وقد ازدادت الابل في بدنها خيرا لا يجب عليها رد الابل
بل عندهما القيام المانع من الرد وهو الزيادة المتصلة فترد القيمة عليها جميع زكوة الابل
لان عين مال الزكوة لم يصر مستحقا عليها وعلى قول محمد رحمه الله على ما ذكر محمد في نكاح الاصل
يجب عليها رد عين الابل ويسقط جميع الزكوة عنها لاستحقاق عين مال الزكوة عليها بكماله

اذا استبدل الدراهم والدنانير بجنسها او بخلاف لم ينقطع حكم الحول حتى لو تم حول الاصل يجب
الزكوة وكذلك اذا ابدل عرض التجارة بعروض التجارة لم ينقطع حكم الحول واذا استبدل السائمة
بخلاف جنسها بان باعها بدراهم او دنانير او بجنسها بان باعها بابل مثلها مثلا يبطل حكم الحول عندنا
وهذا لان زكوة السائمة تجب باعتبار العين ولا يراعى فيها القيمة فكان انعقاد
الحول عليها باعتبار العين والعين الثاني غير الاول حقيقة فقد تبدل ما انعقد عليه
الحول فيبطل حكم الحول ضرورة بخلاف عروض التجارة لان وجوب الزكوة في عروض التجارة
وانعقاد الحول عليه باعتبار القيمة والقيمة لم تتبدل فان قيل زكوة السائمة كما تجب
باعتبار العين تجب باعتبار القيمة والمالية ايضا الا ترى لو هلكت المالية بالموت
لا تجب الزكوة وههنا ان تبدل العين لم تتبدل المالية فباعتبار العين يجب بطلان
الحول واعتبار المالية يوجب بقاء الحول فلا يبطل الحول بالشك قلنا وجوب الزكاة
في السائمة ان كان باعتبار العين والمالية جميعا الا ان اعتبار العين اولى لان العين اصل
والمالية تبع فان العين تبقى بدون المالية والمالية لا تبقى بدون العين فاذا تبدل العين
فقد تبدل الاصل فجعل المالية متبدلة حكما ومعنى تبعا وان لم يتبدل من حيث الحقيقة واذا
تبدل العين والمالية جميعا يبطل حكم الحول ضرورة واذا كان للرجل ابل سائمة فاذا كان قبل
الحول بشهر هلكت واحدة منها في اثناء الحول لا يمنع وجوب الزكاة بلا خلاف لا يبطل حكم
الحول عندنا حتى لو استفاد واحدة اخرى قبل الحول ثم تم الحول يجب الزكاة عندنا وهذا بناء
على ان نقصان النصاب في اثناء الحول لا يمنع وجوب الزكوة بلا خلاف وهذا لان الحول انما
ينعقد باعتبار المال وبعض المال اذ زال بقي البعض فزوال ما زال ان كان يوجب بطلان الحول
فبقاء ما بقي يوجب بقاء الحول وقد عرف ان الحكم متى ثبت بعلة يبقى ما بقي شيء من العلة وعلى
هذا اذا جعل البعض علوفة في خلال الحول لا يبطل حكم الحول عندنا وانما يبطل اذا جعل
الكل علوفة لان الحول انما ينعقد على المال باعتبار النماء فاذا جعل الكل علوفة فقد زال
جميع ما انعقد عليه الحول بخلاف ما اذا جعل البعض لان هناك بقي بعض ما انعقد عليه الحول
فبقي حكم الحول باعتباره وفي فتاوى الفضلي سئل عمن له غنم للتجارة قيمتها تبلغ نصابا
فماتت في خلال الحول فسلخها ودبغ جلدها وقيمة الجلد تبلغ نصابا فعليه الزكوة عند
تمام الحول قال ومثله لو كان عصير للتجارة تبلغ قيمته نصابا فتخمر في خلال الحول ثم تخللت

وقيمته تبلغ نصابا ثم تم الحول فلا زكاة عليه واشار الى الفرق فقال لابد وان يكون على ظهر
الشاة شي من الصوف له قيمة فيبقى الحول باعتباره ولا كذلك العصير وذكر مسئلة الجلد
في المنتقى على نحو ما ذكرنا ولم يذكر مسئلة العصير وذكر المعنى في مسئلة الجلد في نفسه مال لكن
لا يظهر احكام المالية لمجاورة النجاسات اياه من حيث انه مال يبقى الحول وهذا المعنى يقتضي
بقاء الحول في مسئلة العصير لان الخمر عندنا مال الا انه ليس بمتقوم فيبقى الحول من حيث انه مال
ونص القدوري في شرحه ان حكم الحول لا ينقطع في مسئلة العصير وسوى هذه مسئلة
العصير وبين مسئلة الشاة قيل في نوادر ابن سماعة ان الحول لا ينقطع في مسئلة العصير
كما ذكره القدوري ولو كان له عبد للتجارة كاتبه ثم عجز ورد في الرق ذكر في المنتقى انه لا يعود
للتجارة وقيل في الجامع انه يعود للتجارة قال في المنتقى وكذلك اذا لم يكاتبه ولكن وهبه
لرجل ودفعه اليه ثم رجع في نفسه لم يكن للتجارة فكان هبة اياه اخراجا له من التجارة فاكل
والبيع في هذا يفارق الهبة واشار الى الفرق فقال الا ترى اني لو امرت رجلا ان يهب عبدي
هذا من فلان فوهبه له ثم رجعت فيه لم يكن له ان يهبه ثانيا ولو امرته ببيع عبد لي فباعه
ثم رد اليه بعيب كان له ان يبيعه مرة اخرى وفي القدوري اذا كان العبد للتجارة فقتله عبد
خطأ فدفع به فالثاني للتجارة لان الثاني قام مقام الاول لحما ودما فيبقى حكم الاول
فيه ولو قتله عبد عمدا فصالحه المولى من الدم على العبد او غيره لم يكن للتجارة لا عوض عن
شي لحم هو ليس بمال وليس بقايم مقام الاول فلا يبقى حكم الاول

ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا ملك نصابا

عندنا لانه ادى بعد وجود سبب الوجوب كان النماء لان سبب الوجوب نصاب نامي فان
نظرنا الى النصاب فالنصاب قد وجد وان نظرنا الى النماء فقد وجد ايضا لان العبرة لسبب
النماء وهو الاسامة او التجارة لا لنفس النماء وقد وجد سبب النماء بخلاف ما اذا عجل قبل كمال النصاب
لانه ادى قبل وجود سبب الوجوب اذا عجل الزكاة سنين يجوز عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر
وكذلك اذا عجل عشر نخيله قبل ان تخرج منه شي لا يجزيه عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومحمد رحمه
الله تعالى ويلزمه ان يعطي عشر الخارج وعلى هذا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى يجوز التعجيل
ولا يلزمه شي اذا كان ما ادى مثل عشر ما خرج وعلى هذا الخلاف اذا زرع وعجل العشر قبل
النبات ولو عجل بعد ما نبت وصار له قيمة فانه يجوز بالاجماع اذا اخرج الحب بعد ذلك وجه
قول ابي يوسف انه ادى بعد وجود سبب الوجوب لان النخيل سبب حصول الثمر لانه بعد وجود
النخيل لا يحتاج الى واسطة احارته لحصول الثمر وهذا هو حد السبب ولذلك الزرع اعتبر سبب
حصول الحب بهذا الطريق واذا كان سبب الخروج الثمر والحب كان سببا لوجود النماء فيكون
سببا للوجوب فكان الاداء بعد وجود سبب الوجوب على هذا الحرف فخرج ما ادى قبل الزراعة
وجه قول محمد ان الاصل حصل قبل وجود سبب الوجوب لان سبب وجوب العشر الخارج
الذي يجب فيه العشر كما ان سبب وجوب الزكاة المال الذي يجب فيه الزكاة وفي المنتقى قال
ابو يوسف لا باس بتعجيل زكاة النخيل والكرم سنين لان هذا قايم كالحرث الذي يدرس وقال
ثمة قال ابو يوسف واما الانعام اذا اراد ان يزكي ما في بطونها مع الامهات ويحتسب
بها في العدد فعجل ذلك قبل الحول اجزاه اذا كانت حوامل وفيه ايضا الحسن بن زياد عن ابي
حنيفة رجل له الف درهم اراد ان يعجل زكاتها قبل الحول فعليه ان يزكي من كل احدى واربعين درهما
درهما وسمى المعلى فيه بعد هذا وان حال الحول قبل ان يؤدي وجب عليه لكل اربعين درهما درهم
ولو كانت له احدى واربعون الف درهم فعجل زكاتها عجل الف درهم وليس عليه اكثر منها لان الحول
انما يحول على اربعين الفا قال محمد في الزيادات رجل مر على العاشر بمائتي درهم فاخبر العاشر انه
لم يتم حوله وحلف على ذلك لم ياخذ منه العاشر شيئا فان طلب منه العاشر ان يعجل زكوته

تمة

خمسة فنعل فهذه المسئلة تشتمل على فصول ثلثة الفصل الاول ان يتم الحول وعند صاحب المال ما بقي
من المال مائة وخمسة وتسعون وهذا الفصل على سبعة اوجه الوجه الاول ان يتم الحول والخمسة
المقبوضة قائمة في يد العاشر وفي هذا الوجه لا يصير المعجل زكاة قياسا ويصير زكوة استحسانا
ههنا انما ذكره في فصل الابل ذكره في فصل الدراهم وجه القياس ان المعجل انما يصير زكوة
اذا ثبت الوجوب في اخر الحول لان اداء الزكوة لا زكوة الا بعد الوجوب ولا وجوب في اخر
الحول ههنا لانعدام شرطه وهو كمال النصاب فان المؤدي خرج عن ملكه بالاداء اول الحول الا
ولو اراد ان يسترد من العاشر لم يكن له ذلك وجه الاستحسان ان يد الساعي في المقبوض قبل
الوجوب وهو المعجل قائمة مقام يد المالك وفي المقبوض بعد الوجوب قائمة مقام
يد الفقير وهذا لان المقبوض قبل الوجوب حق المالك والساعي يقبض مال المالك بامره
ويعمل له فيكون نائبا عنه واعتبرت يده يد المالك والمقبوض بعد الوجوب حق الفقير
ولهذا يجبر المالك على الاداء والانسان لا يجبر على اداء المال لحق نفسه وانما يجبر لحق غيره ولا
ولاحق في الصدقات الا للفقراء فتعتبر يد الساعي في قبض حقهم قايم مقامهم ومتى اشكل
الامر فيها عند الاخراج والدفع انها واجبة او ليست بواجبة كان تحكيمها موقوفا فان ظهر انها
واجبة تبين ان يد الساعي كانت يد الفقراء من يوم الاخذ وان ظهر انها نفل تبين ان
يد الساعي يد صاحب المال وقت الاخذ اذا ثبت ان يد الساعي في المعجل قائمة مقام يد المالك
صارت الخمسة المعجلة في يد المالك حكما فيكمل به النصاب ويثبت به الوجوب فيصير المعجل زكاة
الوجه الثاني ان يستهلكها العاشر او اكلها قرضا وهو الوجه الثالث اذا اخذها لعمالة
نفسه وهو الوجه الرابع وهذه الوجوه على القياس والاستحسان ان المستهلك والماكول
ايضا وجه القياس ان المعجل في هذه الصورة لا يمكن ان يجعل باقيا على ملك المالك فكان النصاب
ناقصا في اخر الحول وجه الاستحسان ان المستهلك والماكول قرضا مضمون في ذمة الساعي
مثله فيمكن تكميل النصاب به يكون الضمان قايما مقام المضمون والماخوذ عمالة لا يزول
عن ملك رب المال بمجرد الاخذ اذ لو زال لا يجب الزكوة فلا يكون له عمالة الا ان العمالة في الصدقة
الواجبة فيصير الماخوذ عمالة حينئذ دينا على الساعي ويكمل به النصاب فيه ابطال الزكوة ابتداء
ايجابها انتهاء غير ان في فصل الاستهلاك والقرض نوع اشكال فان المعجل صار دينا في ذمة الساعي
واداء الدين عن العين لا يجوز ولا نقول بان المعجل يصير زكاة من حين دفعه وغير ذلك كان عينا لانا
نقول بعضا فاسدا لان المعجل لو صار زكاة من حين دفعه يخرج الخمسة من ملك المالك من وقت التعجيل
فلا يكمل بها النصاب ولا يجب الزكوة فيبطل التعجيل ولا يصير زكاة فيقتضي ضرورة المعجل زكاة
على الحال وعند ذلك ياتي الاشكال الوجه الخامس ان يتصدق بها العاشر على المساكين قبل تمام
الحول ثم تم الحول ففي هذا الوجه لا يصير المعجل زكاة لانعدام الواجب في اخر الحول لعدم
كمال النصاب لان المعجل بوصوله الى كف الفقير خرج عن ملكه حقيقة وحكما ولا ضمان على الساعي لان
التصدق حصل باذن المالك بيانه ان الدفع الى الساعي والساعي يقبض للمساكين ويحتمل اذ يصرفها
الى الفقراء قبل تمام الحول اذن بالدفع زكوة على تقدير وجوب الزكاة بان يستفيد اخرى قبل
الحول واذن بالدفع تطوعا على تقدير عدم وجوب الزكوة الوجه السادس ان ياكلها الساعي
صدقة بحاجة نفسه والجواب فيه نظير الجواب في الوجه الخامس لان التصدق بها على نفسه
كالتصدق على مسكين اخر الوجه السابع اذا ضاعت من يد الساعي قبل تمام الحول ثم وجدها
بعد تمام الحول وفي هذا الوجه لا يصير المعجل زكاة لان تكميل النصاب بالخمسة المفقودة متعذر لانها
ضمار واذا لم يصر المعجل زكوة كان للمالك ان يسترده من الساعي فان لم يسترده حتى تصدق بها العاشر
لم يضمن هكذا ذكره في الكتاب بعض مشايخنا قالوا هذا على قولهما اما على قول ابي حنيفة ينبغي ان
صاحب المال امره بالاداء على وجه يسقط الفرض عنه وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه ههنا اصله

الوكيل باداء الزكاة اذا اداها بعد ما ادى الموكل بنفسه وهناك الوكيل ضامن عند ابي حنيفة لما قلنا
وعندهما لا يضمن فهم ساكذلك والمحققون من مشايخنا قالوا لا يضمن ههنا عند الكل وفرقوا لابي حنيفة
بين هذه المسئلة وبين مسئلة الوكيل والفرق ان في مسئلة الوكيل الغرض لازم وقت الامر
فيتقيد الامر بالصرف على وجه يسقط الفرض عن الامر وههنا الفرض غير لازم وقت التعجيل ويحتمل
ان يكون المعجل في يد الساعي الى اخر الحول ويحتمل ان لا يبقى ويحتمل ان يستفيد مالا اخر ويحتمل ان
لا يستفيد وعلى بعض الوجوه لا يقع الصرف مسقطا الفرض فلا يتقيد الامر بالصرف باسقاط الفرض
عنه فان نهى العاشر عن التصدق في هذه الصورة ضمنها اذا تصدق بعد ذلك بلا خلاف الفصل
الثاني اذا استفاد صاحب المال خمسة قبل تمام الحول وفي يده ماتنا درهم فانه تجب الزكوة في الوجوه
كلها لانه تم الحول ونصابه كامل بدون المعجل ويصير المعجل زكاة لانه عجلها لتصير زكاة عما يلزمه
من الزكاة في هذه السنة وقد لزمه الزكاة في هذه السنة فيصير زكاة وليس عليه في الخمسة المعجلة شي
وان كانت قائمة في يد المصدق اما على قول ابي حنيفة فلانه لا يرى الزكاة في الكسور واما على قولهما
فلان المعجل صار زكوة من وقت الاداء وخرج عن ملكه ولا زكوة بدون الملك فقد حكم بزوال المعجل عن ملكه
من وقت الاداء وخرج عن ملكه ولا زكاة بدون الملك فقد حكم بزوال المعجل من وقت التعجيل حتى قال بوجوب
الزكاة في بعض الوجوه من الفصل الاول ولو زال المعجل عن ملكه من ذلك الوقت لما وجب الزكوة اصلا
لنقصان النصاب في اخر الحول والوجه في ذلك ان المعجل يجب ان يكون زكاة من وقت القبض نظرا
الى الاصل المال ويجب ان يكون زكاة عند تمام الحول نظرا الى وصفه وهو وصف النماء ان النماء انما يحصل
بالحول الا انه لا معارضة بين الاصل وبين الوصف فيجعل زكاة من وقت التعجيل باعتبار الاصل
واسقاط الاعتبار الوصف الا اذا كان في اعتباره زكاة من وقت وجوده ابطال الوصف فحينئذ يعتبر
الوصف ويجعل زكاة عند تمام الحول تصحيحا للزكاة بقدر الممكن قلنا وليس في جعل المعجل زكوة من
وقت التعجيل في هذه الصورة ابطال الزكاة لان الزكاة واجبة عند الحول لتمام النصاب بدونه فجعلنا المعجل زكاة
زايلا عن ملكه من وقت وجود التعجيل فلا يجب فيه الزكاة اما في الفصل الاول لو جعلنا المعجل زكاة من وقت
التعجيل كان فيه ابطال الزكاة لان الزكوة حينئذ لا تجب عند تمام الحول لنقصان النصاب بدون المعجل فلم نجعله
زكاة من وقت وجوده فتم الحول والمعجل باق على ملكه فكان النصاب تاما عند الحول فيجب الزكاة ويصير المعجل
زكاة الفصل الثالث اذا هلك شي في يد صاحب المال وفي هذا الفصل لا يلزمه الزكاة في الوجوه كلها لان
اكثر ما فيه انا نجعل المعجل باقيا على ملكه فالنصاب مع ذلك ناقص عند تمام الحول فلا تجب الزكوة
ولا يصير المعجل زكاة فبعد ذلك ان كان المعجل قائما في يد الساعي استرده المالك وان كان اكلها قرضا
او اخذها بعمالته نفسه او استهلكه ضمن مثل ذلك لصاحب المال وان كان قد اكلها صدقة
لحاجة نفسه او كان تصدق به على الفقراء فلا ضمان وان كان قائما في يده وتصدق بها في الحال
هل يضمن فهو على الخلاف الذي مر رجل له ماتا درهم عجل منها خمسة ودفعها الى المصدق
ثم هلكت الميتان الا درهما وذلك قبل الحول فاراد صاحب المال استرداد المعجل ليس له ذلك والاصل
في هذا ان كل تصرف صح لجهة لا يجوز نقضه ما لم تبطل تلك الجهة بيقين الا ترى ان المشتري
بشرط الخيار للبايع اذا نقد الثمن في مدة الخيار لا يملك استرداده لان النقد قد صح لجهة الخمسة
ولم تبطل هذه الجهة قطعا لاحتمال ان يصير المودى ثمنا تاما وكذلك المستاجر اذا عجل الاجرة
قبل استيفاء المنفعة لم يملك الاسترداد وانما لم يملك لما قلنا اذا ثبت هذا فنقول دفع
الخمسة الى المصدق بجهة الزكوة قد صح ولم يبطل لاحتمال ان يستفيد ما يكمل به النصاب
قبل الحول وكذلك لو انفق صاحب المال كلها قبل الحول والخمسة المعجلة قائمة في يد الساعي
او اكلها قرضا او استهلاكا او اخذها بعماله فيه فليس لرب المال ان ياخذ ذلك منه وكذلك
لو عجل المائتين كلها واداها الى العاشر لا يمكن استرداد شي منه للحال لاحتمال ان يملك الى
اخر الحول مقدار ما يصير المودي زكوة عنه ويكون الحول باقيا باعتبار المودي اذ المودي

بلو

وفيه ايضا اذا كان له نخيل لها ثمرتان مثل العصفر والقرطم لا يجمعان كلاهما وان كانا لو جمعا بلغا خمسة اوسق من ادنى ما
تخرج الارض ففيه العشر وفيه ايضا ابن سماعة عن محمد ارض تزرع من تين في السنة فاخرجت كل مرة اربعة اوسق ففيه العشر
لانه تزرع سنة وفيه ايضا رجل زرع فراجا له في السنة ثلاث مرات فخرج خمسة اوسق من سمسم ومرة خرج وسقان من حنطة
ومرة خرج وسقان من شعير فلا عشر فيه حتى يكون من نوع واحد خمسة اوسق وقال ابراهيم من ابراهيم يضم السعف الى السعف وروى
خالد بن صبيح انه لا يضم وفيه ايضا اذا اخرجت الارض خمسة اوسق من التمر الجاف او الزبيب كان فيه العشر وان بيع رطبا او عنبا او تمرا
اخضر قال يخرص من ذلك تمرا جافا او زبيبا فان بلغ خمسة اوسق وجب فيه العشر والا فلا شيء عليه وفيه ايضا في الطلع يبيعه رب النخل
اذا بلغ ثمنه خمسة اوسق من الزبيب ففيه العشر ان عد اجنس واحد وشيء واحد

الفصل الثالث فيمن يجب عليه العشر وفيمن لا يجب

ذكر في المنتقى عن محمد اذا زرع رجل بالنصف والبذر من رب الارض او من العامل فاخرجت الارض خمسة اوسق فيها العشر ولو
كان البذر بينهما نصفين فلا عشر فيها الا ان يبلغ نصيب كل واحد منهما خمسة اوسق وفيه ايضا اذا كان للرجل زرع في ارض العشر
مات قبل ان يحصد فورثته ورثته ولا يصيب كل واحد منهم خمسة اوسق ففيه العشر لانه لا يملك الورثة بناء على ملك المورث فيعتبر
كمال النصاب في حق المورث وقد وجد وفيه ايضا ارض بين رجلين اخرجت خمسة اوسق حنطة فاقتسماها او لم يقتسماها
قال ابو حنيفة فيها العشر ولو دفعاها على الارض فزرع كل واحد منهما طائفة منها لم يكن على واحد منهما عشر حتى يخرج له خمسة اوسق
وفي القدوري اذا اخرجت الارض المشتركة خمسة اوسق ففيها العشر في احدى الروايتين عن ابي يوسف وروي عنه انه لا يجب
وهو قول محمد رحمه الله والله اعلم وابو حنيفة العشر من الاراضي العشرية اذا كان للمالك مسلما صغيرا كان او كبيرا عاقلا كان او مجنونا
وكذلك يجب في ارض المكاتب وفي ارض الوقف لان هذا حق مال يجب بسبب ارض نامية فيجب على هؤلاء كالخراج وهذا لان المعنى
المؤنة في العشر اصل ومعنى العبادة تبع لانه يجب بسبب ارض نامية ونماء الارض لا يحصل الا بمؤنة عظيمة تلحق المالك فعلم انه وجب
بطريق المؤنة الا ترى ان الزكاة لا تجب بسبب العوامل لان منفعتها لا تحصل الا بمؤنة عظيمة تلحق المالك علمنا ان الشرع الحقه بالمؤن
الا ان معنى العبادة فيه تبع من حيث المصرف فانه يصرف الى الفقراء واذا كان معنى المؤنة فيه اصلا كانت العبرة لمعنى المؤنة
فيجب على هؤلاء كالخراج وهذا بخلاف الزكاة لان الزكاة عبادة محضة ليس فيها معنى المؤنة وجبت شكرا على نعمة الغنى
الا ترى انه لا يجب بسبب الابل العوامل التي لا يحصل منفعتها الا بمؤنة عظيمة تلحق المالك والغنى لا يثبت للمكاتب مما في يده
ولهذا احلت له الصدقة فلا يجب عليه الزكاة ويجب العشر على المديون بخلاف الزكاة وهذا لان الدين انما منع وجوب الزكاة
لنقصان في الملك الا ان نقصان الملك لا يمنع وجوب العشر الا ترى انه يجب العشر في ارض المكاتب واذا استاجر ارضا عشرية
وزرعها فالعشر على رب الارض في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجب العشر على المستاجر واما المستعير اذا زرع
فعليه العشر دون صاحب الارض في ظاهر رواية اصحابنا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه اوجب على المعير فابو حنيفة على رواية ابن المبارك
لا يحتاج الى الفرق بين المستعير وبين الاجر وعلى ظاهر الرواية يحتاج ووجه الفرق ان الخارج سلم للمستاجر بعوض فكانه اشترى
الزرع بعد الادراك ولا كذلك المستعير لان الخارج سلم له بغير عوض اما الغاصب اذا زرع فان نقصت الزراعة قال عليه السلام
للغاصب النقصان وعلى رب الارض العشر عند ابي حنيفة لان ضمان النقصان لا بمنزلة الاجر وان لم يوجب زراعته نقصانا في الارض
فالعشر على الغاصب لا على رب الارض استحسانا لانه لم يسلم لرب الارض الخارج لا بعينه ولا بدله انما يسلم ذلك للغاصب فيكون
المؤنة على الغاصب لا على رب الارض وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله العشر على الغاصب اوجب زراعته نقصانا في الارض
او لم يوجب لان ضمان النقصان ليس بازاء الخارج بل بازاء منفعة الارض فقد سلم الخارج للغاصب بغير عوض فيكون الخراج عليه
كما لو كان مستاجرا لان في الاجارة العشر على المستاجر لان الاجرة بازاء منفعة الارض لا بازاء الخارج كذا ههنا مسلم اذا ارض عشري
باعها من ذمي كان عليه الخراج عند ابي حنيفة وعند محمد عليه عشر واحد كما كان وقال ابو يوسف عليه عشران محمد يقول العشر وظيفة تعدل
في الاراضي فلا يتبدل بتبديل المالك قياسا على الخراج حتى ان المسلم اذا اشترى ارضا خراجية فيبقى واجبا كما كان اكثر ما فيه ان في
العشر معنى العبادة الا ان معنى العبادة فيه تبع فيمكننا القاؤه ويبقى العشر من حيث انه مؤنة وابو يوسف يقول هذا حق مالي يجب
اخذه من الذمي فيؤخذ ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في مال المرور به على العاشر وابو حنيفة يقول بعد ابقاء العشر لان في العشر
معنى العبادة والكفر ينافي العبادة وما يقول بانه يلحق معنى العبادة ههنا فاسد لانه لا يحتمل الالغاء لان معنى العشر في العبادة من
حيث المصرف فانه يصرف الى الفقراء وهذا المعنى لا يحتمل الالغاء والاسقاط فان الامام لو اخذ العشر واراد ان يصرف الى المقاتلة
لا يجوز ولو فعل ذلك لمصلحة راها يصير دينا لبيت المال مال العشر بيت مال الخراج وهذا بخلاف ما لو اشترى مسلم ارضا خراجية
لان معنى العقوبة في الخراج يحتمل الالغاء الا ترى ان الامام لو اراد ان يصرف الخراج الى الفقراء له ذلك ولو فعل ذلك لمصلحة راى

لا يبعد رده بالبيت مال الخراج في بيت مال الزكاة فيبقى معنى العقوبة ويبقى الخراج باعتبار المؤنة اما هاهنا بخلافه ثم اختلفت الروايات
عن ابي يوسف ان ما يوخذ من العشر المضاعف يصرف الى المقاتلة وعن محمد في صرف ما يوخذ من العشر الواحد روايتان في رواية
يصرف الى المقاتلة بصرف الخراج لان معنى العبادة لما انتفى عنه وبقي معنى المؤنة التحق هذا العشر بالخراج فيصرف مصرف
الخراج وفي رواية يصرف مصرف الزكاة فيصرف الى الفقراء لان اسقاط معنى العبادة مع الصرف الى الفقراء ممكن فان الامام لو صرف
الخراج الى الفقراء يجوز واذا امكن الالغاء معنى العبادة مع الصرف الى الفقراء لا ضرورة الى تغيير المصرف ومصرف هذا المال كان هو
الفقراء في الاصل فيبقى مصروفا اليهم كما كان فان اخذها مسلم بالشفعة فيها عشر واحد عندهم جميعا وهذا لا يشكل على قول محمد وكذلك
عند ابي يوسف انه لو اشتراها من المشتري كان عليه عشر واحد عنده لان التضعيف لكفر المالك فاذا اشتراها مسلم او اخذها بالشفعة
فقد عدم كفر المالك فيسقط التضعيف انما يشكل على قول ابي حنيفة لانه لو اشتراها من المشتري كان خراجيا في حقه فيه والاخذ
بالشفعة شرعي والوجه في ذلك ان الاخذ بالشفعة يملك على البائع من وجه فان الشفيع تملك بحق سابق على المشتري الا ترى ان البيع لو كان
بشرط الخيار للمشتري كان للشفيع ان ياخذ بالشفعة مع ان خيار المشتري يمنع وقوع الملك للمشتري عند ابي حنيفة ويملك على المشتري
من وجه فانه لو اخذها من المشتري يرجع حقوق العقد اليه لو كان تملكا على المشتري من كل وجه يكون خراجيا في هذه الصورة ولو كان
تملكا على البائع من كل وجه يكون عشريا في هذه الصورة فاذا كان بينهما وقع الشك في كونه خراجيا او عشريا وقد كان عشريا فيبقى على ما كان
ولو كان اشتراها من المسلم بشرط الخيار والبائع فسخ البائع العقد بحكم الخيار فانه يكون عشريه في حقه وكذلك اذا كان الخيار للمشتري فرده
بحكم الخيار فانها تكون عشريه في حق البائع وكذلك اذا كان الرد بحكم المشتري يحتاج الرد بالرؤية لان الرد بهذه الاسباب فسخ من كل وجه
فعاد الارض الى قديم ملك البائع وان كان الرد بالعيب ان كان بقضا فانها تكون عشريه وان كان بغير قضا فهي عشريه في قولهما في
محمد وفي قول ابي حنيفة هي خراجي لان الرد بالعيب بعد القبض بغير قضاء فسخ في حق المتعاقدين عقد جديد في حق الثالث والعشر
والخراج ثالث فصار في حقهما كان البائع اشتراها من المشتري ثانيا ولو اشتراها من المشتري ثانيا كان خراجيا عند ابي حنيفة عشريا
عندهما كما اجمعنا اذا كان للرجل ارض عشرية فيها زرع فادرك فباع الارض مع الزرع فالعشر يكون على البائع لان الحب انما سلم
للمشتري بغير عوض لان الارض على ملكه حين انعقد الحب فيكون عليه العشر هذا اذا باع الارض مع الزرع فاما اذا باع الزرع دون
الارض والزرع فصل فان كان البيع بشرط ان يفصله المشتري فيفصله فالعشر على البائع لان الخارج سلم للبائع بغير عوض فيكون العشر
عليه واعتبره بما لو فصله اولا ثم باعه وهناك العشر على البائع فهذا اوجب العشر في الفصيل في الحقيقة [illegible] ان الفصل في الحقيقة [illegible] عشر
في التبن وفرق بين هذا وبين اذا ادرك الزرع ثم هلك الحب وبقي التبن فانه لا يجب في التبن شي والوجه في ذلك ان البائع لما فصل [illegible]
المشتري بذلك [illegible] الذي منع الحب من الانعقاد بعد وجود سببه فيعتبر الحب منعقدا في حقه فيجب العشر باعتبار الحب وليس
كما لو ادرك الزرع فهلك الحب وبقي التبن لان هناك هلك الحب بغير صنيعه فلا يمكن ان يجعل باقيا في حقه وما بقي تبن والعشر لا يجب
في التبن وان كان البيع مطلقا من غير شرط وترك الزرع حتى ادرك فان كان الترك بغير اجر ذكر في الاصل ان العشر على المشتري
ولم يحك فيه خلافا وذكر في نوادر الزكاة لابي سليمان على قول ابي حنيفة العشر على المشتري وعلى قول ابي يوسف بقدر الفصيل على
البائع وما زاد على ذلك الى ان ادرك على المشتري لان بعض الخارج سلم للبائع بغير عوض وهو قدر الفصيل فيكون عشره عليه وما زاد
على قدر الفصيل الى ان ادرك على المشتري لانه سلم للمشتري بغير عوض فيكون عشره على المشتري لابي حنيفة رحمه الله ان عشر الحب وجب على
المشتري وجاوز ذلك تبن ولا عشر في التبن بعدما وجب عشر الحب وهذا بخلاف ما لو حصل البيع بشرط ان يفصله المشتري فانه هناك
لم يجب عشر الحب على احد فجاز ان يجب عشر الفصيل على البائع بالطريق الذي قلنا اما هنا بخلافه هذا اذا ترك الفصيل في الارض
بغير اجر اما اذا تركه باجر الى ان ادرك قال ابو حنيفة العشر على البائع وقال ابو يوسف ومحمد العشر على المشتري والخلاف في هذا نظير
الخلاف فيمن استاجر ارضا عشرية وزرعها فعلى قول ابي حنيفة العشر على الاجر وعلى قولهما العشر على المستاجر وفي المنتقى رجل
له ارض عشرية فيها نخل وفي النخل طلع فباع ذلك كله بما في النخل من الثمر قال ابو حنيفة العشر على المشتري الذي يدرك ذلك في يده
وقال ابو يوسف العشر على البائع في قيمة الطلع الى ان باعه ان كان يبلغ ذلك خمسة اوسق وعلى المشتري تمام ذلك من يوم اشتراه
الى حين يبلغ قال وعلى هذا الزرع ولو باع الطلع وحده وقبضه المشتري فان ابا حنيفة يقول لا عشر على كل واحد منهما
وقال ابو يوسف العشر فيه على البائع الى يوم باعه ان كانت قيمته في ذلك الوقت يبلغ خمسة اوسق ولا يلزمه الزيادة فيه
بعد البيع ولا عشر فيه على المشتري قال الحاكم ابو الفضل وقد صح رجوع ابي يوسف عن ذلك الى قول ابي حنيفة رحمه الله

الفصل الرابع في معرفة وقت وجوب العشر

قال ابو حنيفة وقت وجوب العشر
عند ظهور الخارج قال الله تعالى ومما اخرجنا لكم من الارض وقال ابو يوسف عند الادراك لقوله تعالى

وابو يوسف يوم حصاده وقال محمد عند استحكامه وتصفيته وحصوله في الحظائر وثمرة هذا الاختلاف على قول ابي حنيفة يظهر
في الاستهلاك قبل الوجوب لا يكون مضمونا عليه وما يستهلك بعد الوجوب يكون مضمونا عليه وعندهما يظهر في حق
تكميل النصاب لانهما يعتبران النصاب فما هلك قبل الوجوب لا يكمل بالنصاب وما هلك بعد الوجوب لا لعدم الوجوب
في الباقي وان الفضل النصاب كما في مال الزكاة وما هلك من المال بعد وجوب الحق بغير فعل المالك سقط عنه من الواجب
بقدره ويؤدي ما بقي [illegible] ما هلك في النصاب في قول من يعتبر النصاب لان الواجب عشر ما هلك [illegible] في القدوري قال ابو حنيفة
ما اكل من الثمرة او اطعم ضمن عشره وعن ابي يوسف انه لا يضمن ولكن يعتبر ذلك في حق تكميل الاوسق وفي المنتقى قال ابو يوسف
ليس على الرجل فيما اكل من ثمر نخله عشر وقال انظر الى الرجل وعياله واشرك لم يعتبر ما اطعم انه يكفيهم لا كلهم
واحسب ذلك لهم فيما اكلوا وكانه فصل ذلك دفعا للحرج قال واخذ لهم بالبقية وقال ابو حنيفة اخذهم بالكل بينهم
واحسب لهم مما اكلوا اشياء وقال محمد ما اكل حسب عليه من تسعة اعشاره واما الخلاف في مقدار الكفايه

الفصل الخامس في معرفة ارض العشر وماء العشر

قال محمد رحمه الله في الاصل ارض العرب كلها
عشرية وهي من عذيب الى مكة وعدن ابين الى مهرة الى اقصى اليمن وكان ينبغي ارض مكة خراجية لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم فتحها قهرا وكل ارض فتحت قهرا تكون خراجيه وان اسلم اهلها طوعا بعد ذلك كان [illegible] العجم وارض العرب
اذا كان اهلها من اهل الكتاب وقد فتحت عنوة جعلناها عشرية اتباعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فتح مكة عنوة واسلم اهلها وتركها عليهم ووظف عليهم العشر والمعنى فيه ان اهل مكة كانوا عبدة الاوثان وعبدة الاوثان
من مشركي العرب لا يقبل منهم الا السيف والاسلام ولا يتركون على الكفر بالجزية والخراج فالفتح قبل الاسلام لم يثبت حق توظيف
الخراج عليهم بعد الاسلام كان هذا توظيف الخراج على المسلم ابتدا والمسلم لا يبتداء بتوظيف الخراج بخلاف العجم ومشركي العرب
من اهل الكتاب فانهم يتركون بالجزية والخراج بعد الفتح فبمجرد الفتح ثبت للامام حق توظيف الخراج عليهم فلو وضعنا الخراج
بعدما اسلموا لا يكون هذا توظيف الخراج على المسلم ابتدا وكذا كل ارض اسلم عليها اهلها طوعا فانها تكون عشرية الا ترى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم وظف العشر على اهل الحجاز واليمن وقد اسلم اهلها طوعا وكذلك كل ارض فتحت قهرا وعنوة وقسمت بين
الغانمين فهي عشرية عرف ذلك بفعل النبي عليه السلام في ارض خيبر قريظة والنضير وكذلك كل ارض من اراضي العرب اذا فتح عنوة
وقهرا واهلها من عبدة الاوثان فان اسلموا بعد الفتح وترك الامام الاراضي عليهم فهي عشرية وكذلك كل بلدة من بلاد العجم اذا افتتحها الامام
قهرا وعنوة وتردد بين ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم ويضع على الاراضي الخراج وبين ان يقسمها بين الغانمين ويضع على الاراضي
العشر ثم بدا له فمن عليهم برقابهم واراضيهم فان الاراضي تبقى عشرية هكذا ذكر محمد في النوادر والكرخي في كتابه ولا يكون
هذا ابتداء توظيف العشر على الكافر لان وضع العشر سبق المن فلا يكون وضعه في ارض الكافر وكذلك المسلم اذا جعل داره
بستانا او مزرعة فهو عشري هكذا ذكر في الاصل وفي الجامع الصغير جملة المتقدمين من مشايخنا من قال هذا اذا كانت
الارض في الاصل عشرية بان اسلم عليها اهلها طوعا فتى جعل داره في مثل هذه الارض بستانا صارت نامية يكون عشريا
لانها كانت عشرية في الاصل الا انها ما دامت دارا كان لا يوخذ منها شي لانها غير نامية فاذا جعلها بستانا صارت نامية فعادت
الوظيفة الاصلية فاما اذا كان ارضه في الاصل خراجيا اذا جعل داره فيه بستانا فانه خراجيا لما ذكرنا في طرف العشر ومن مشايخنا
من قال العبرة في هذا للماء فان كانت تسقى بماء الخراج فهي خراجية لان وظيفة الارض بسبب النماء وجودة الارض [illegible] يحصل
بالماء فان كانت تسقى من هذا مرة ومن هذا اخرى فالعشر احق بالمسلم لان فيه معنى العبادة وكذلك ارض الخراج اذا انقطع
منها ماء الخراج وصارت تسقى بماء العشر فهي عشرية لما ذكرنا ان وجوب وظيفة الاراضي بسبب النماء فاذا انقطع عنها
ماء الخراج وصارت تسقى بماء العشر كان النماء بسبب ماء العشر وكذلك ارض الموات اذا احيا باذن الامام بماء العشر فهي
عشرية وان فتحت عنوة في الابتداء هكذا ذكر محمد في الاصل والمعنى ما ذكرنا فهذا قول محمد فاما على قول ابي يوسف
فان كانت هذه الارض التي احيا في حيز ارض العشر فهي عشرية وان كانت في حيز ارض الخراج فهي خراجيه لان الشي
يعطى له حكم ذلك الشي ولهذا لا يجوز احياء ما في حيز القرية ويجوز لصاحب الدار الانتفاع بحريمه صرنا الى بيان معرفة الماء فنقول
ماء العشر ماء السماء والبير التي حفرت في ارض العشر وماء العين الذي يظهر في الارض العشر لانه يخرج من الارض فاذا كانت
الارض عشرية كان الماء الخارج منها عشريا تبعا للارض وكذلك ماء السماء وماء البحار العظام عشري لان الخراج من حكم
الغنيمة والغنيمة اسم لما كانت في ايدي الكفرة ثم صار في ايدينا بطريق القهر والغلبة ولم يثبت ايدي الكفرة على ماء
السماء ولا على ماء البحار العظام لان ثبوت اليد على الماء انما يتحقق بامكان القنطرة او ما كان اليسكر او يعتمد [illegible]

بعضها ببعض حتى يصير بمنزلة القنطرة وهذا الامكان لا يثبت في ماء البحار وماء السماء واذا لم يأخذ هذه المياه حكم الغنيمة
لم يكن خراجيا فيكون عشريا لان العشر ليس من حكم الغنيمة فاما ماء السيحون وماء الجيحون وماء الفرات
فذكر المشايخ في شرح كتاب الزكوة من الاصل ان على قول ابي يوسف خراجي وعلى قول محمد عشري وذكر محمد في اول
كتاب العشر والخراج انه خراجي فانه ذكر ان كل ارض يسقى بماء دجلة والفرات فهي خراجية وروي عن محمد في النوادر ان خراجي
وهكذا روي عن ابي يوسف في النوادر واما روي عن محمد في النوادر ايضا انه عشري فيحتمل ان يكون المذكور في كتاب العشر
والخراج قول ابي حنيفة وابو يوسف يحتمل قول الكل فيكون في المسئلة روايتان عن محمد والى هذا مال الشيخ الامام شمس الايمة
الحلواني رحمه الله او يكون ما ذكر في الكتاب ما ولا على قول محمد والبه مال شيخ الاسلام رحمه الله وتاويله اذا كان الارض بحال
يمكن سقيها بماء الخراج فسقيت بماء دجلة والفرات وكل ارض خراجية تمكن سقيها بماء الخراج اذا سقيت بماء العشر فهي خراجية
لان التعطيل جاء من جهة صاحب الارض واما كل ارض يعد سقيها بماء الخراج اذا سقيت بماء العشر فهي عشرية
الفصل السادس في التصرف فيما يخرج من الارض من الطعام وفي التصرف في العشر قال محمد رحمه الله
في الاصل اذا كان للرجل ارض عشرية واخرجت الطعام قبل ان يؤدي عشره ثم جاء صاحب العشر يعني المصدق والطعام
عند المشتري كان للمصدق ان يأخذ من المشتري عشر الطعام ذكر المسئلة هنا مطلقة وذكر في مسايل الزكوة ان للمصدق
اذا جاء قبل ان يتفرقا عن مجلس العقد يتخير ان شاء اتبع البائع وان شاء اتبع المشتري وان جاء بعدما تفرقا عن مجلس العقد
ففيه قياس واستحسان فمن مشايخنا من قال ذكر القياس والاستحسان ثمة ذكرهما ومنهم من قال الجواب هنا على الاطلاق
وللمصدق خيار ان يتبع المشتري على كل حال والفرق على قول هذا القائل بين الزكوة والعشر ان في باب العشر الحق كان ثبت
على ان يكون العشر للفقير تسعة اعشاره للمالك لانه وجب باسم العشر وهذا الاسم ينبئ عن الشركة وامكننا ان نجعل
قدر العشر ملك الفقير قبل التسليم لان الاصل في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع فحصل تصرف المالك في مال الغير
بغير اذنه فيثبت له حق النقض على كل حال بخلاف الزكاة لان الزكاة عبادة فلا يمكننا ان نجعل قدر الزكاة ملكا للفقير قبل
التسليم اذ يفوت به معنى العبادة وانما الثابت للفقير والساعي قبل التسليم حق الاخذ فاما الملك في قدر الزكاة فللمالك
فاعتبر حق الاخذ للساعي ايضا اذا جاء قبل التفرق عن مجلس العقد وفي المنتقى اذا وجب العشر في الطعام
وباعه السلطان من رب الارض او من غيره من غير ان يقبضه يجوز قال لانه شريك فيه بالعشر ولا يجوز ذلك في صدقة
السوايم لانه ليس بشريك فيها وفيه ايضا لو مر على عاشر بمائتي درهم فوجب له فيها خمسة دراهم فباعه من صاحب المال بدينار
وقبض الدينار جاز وهذا بمنزلة البيع ولو باعه من غيره لم يجز ولا يشبه هذا عشر الطعام واستشهد فقال الا ترى
ان هذا قد يموت قبل ان يأخذ عشره دراهم فلا يؤخذ وان هذا يبطل بالدين يكون عليه ولا يبطل عشر الطعام
بموت صاحبه ولا بالدين وغيره ذكر عن محمد بعد هذا ان عشر الطعام بمنزلة زكوة السايمة ولا يبيعه من رب الارض ولا
من غيره حتى يقبضه وليس بشريك فيه وكذلك قال بعد هذا في عشرة الف درهم اذا باعه منه بدينار انه لا يجوز وان قال اخذ
هذا الدينار من الخمسة التي تكون لي في حسته على نحو جاز وكذلك لو اخذ منه مكان عشر الطعام على نحو ما جاز واذا
عجل عشر الارض او عجل عشر الثمار فقد ذكرنا هذه الفصول بتمامها في الزكاة في فصل تعجيل الزكاة واذا ترك السلطان عشر
الارض لرب الارض لا يجزيه بلا خلاف في زكوة العيون قال محمد رحمه الله في الاصل من عليه العشر اذا صرف العشر الى نفسه لا يجوز
ولا يبرأ عن العشر فيما بينه وبين الله تعالى ومن عليه الخمس اذا صرف الخمس الى نفسه وكان فقيرا يجوز ويخرج عن عهدة الخمس فيما بينه
وبين الله تعالى وكذلك اذا صرف من عليه العشر الى ابنه فانه لا يجوز لان صرفه الى هؤلاء كالصرف الى نفسه وفي مجموع النوازل
سئل ابو القاسم عن رجل يأخذ عشرها دهقان دون السلطان قال ان كان الدهقان يأخذ بامر السلطان جاز اخذه وسقط عنهم
العشر وليس لصاحب الطعام ان يأكل الطعام قبل ان يؤدي عشره لان قدر العشر ملك الفقراء **الفصل السابع في المتفرقات**
قال الكرخي في كتابه يؤخذ العشر من جميع ما اخرجته الارض ولا يحسب لصاحبها ما انفق على الغلة من سقي او عمارة او اجرة
حافظ او اجر العمال ولا نفقة الثيران وفي الاصل ولا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة سواء كان الارض عشرية او خراجية
وبه ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعنى فيه ان سبب وجوب الحقين واحد وهو الارض النامية ولهذا يضاف
كل واحد منهما الى الارض يقال عشر الارض وخراج الارض والحكم اذا يضاف الى سببه قلنا لا يجب حقان لله تعالى بسبب
واحد ولو اشترى ارض عشر او خراج للتجارة ففيها العشر او الخراج دون زكوة التجارة وروي عن محمد انه
انه جمع بين العشر والزكوة في الايجاب واذا صرف العشر الى صنف واحد يجوز وكذا اذا صرف الى واحد من صنف واحد يجوز

لان العشر نوع مؤنة كالزكاة وقد ذكرنا وجه الكلام في الزكاة في مسايل الزكاة ولا يسقط العشر بموت من عليه في ظاهر
رواية اصحابنا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يسقط **كتاب الخراج** هذا الكتاب يشتمل على
فصول الاول في بيان نوعه الثاني في بيان اراضي الخراج الثالث في بيان المياه الرابع في بيان مقدار الخراج الخامس في بيان
من يجب عليه الخراج ومن لا يجب السادس في بيان الاسباب الموجبة لسقوط الخراج السابع في تعجيل الخراج في المتفرقات
وفيه بيان خراج الرؤس ومن يجب عليه وبعده فصل في الجمع بين خراج الرؤس والاراضي **الفصل الاول**
في بيان نوعه فنقول في الخراج نوعان خراج الاراضي وخراج الرؤس ويسمى ذلك جزية فبدأ ببيان خراج الاراضي
وانه نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسمة فخراج المقاسمة صورته ان يفتح الامام بلدا من بلاد اهل الحرب قهرا وعنوة ويمن
عليهم برقابهم واراضيهم ويقاسمهم في زرع اراضيهم ويقاسمهم على النصف او الثلث او الربع وهذا النوع من الخراج
عرف بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي انه عليه السلام لما فتح خيبر قسم بعض اراضيه بين الغانمين ومن عليهم
بالبعض وناصفهم في زروع ما من عليهم ارزاقا لاهله وخراج الوظيفة صورتها ان يفتح الامام بلدة من بلاد اهل الحرب عنوة
ويمن عليهم برقابهم واراضيهم ويوظف على الاراضي مقدارا معلوما من الدراهم او الدنانير او قفيزا معلوما من الطعام
وهذا النوع من الخراج عرف بفعل عمر رضي الله عنه فانه حين فتح سواد العراق اراد ان يوظف هذا النوع من الخراج
فاستشار الصحابة الا نفرا منهم قليلا مثل بلال وغيره ثم ندموا ورجعوا الى رايه وبعث عمر رضي الله عنه حذيفة
بن اليمان وعثمان بن حنيف لمساحة الاراضي وامرهما ان يوظفا على كل جريب من جريب ارض الزرع درهما وعلى كل جريب
وعلى كل ارض من ارض الكرم عشرة دراهم وعلى كل جريب من ارض الرطبة خمسة دراهم ففعلا ثم رجعا فقال لهما عمر رضي الله عنه
لعلكما حملتما الاراضي ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت فسكت عمر رضي الله عنه وقرر على قولهما بمحضر الصحابة
وروي ان عمر رضي الله عنه ندم على ذلك واحب ان يزيد فبعثهما مرة اخرى وامرهما ان يضعا على كل جريب من ارض الزرع
مع الدرهم قفيزا من بر وفي رواية قفيزا من زرع ذلك الارض وان يضعا على كل جريب من ارض الكرم مع الدراهم عشرة اقفزة
من البر وهذا من باب المقادير والمقادير لا تثبت قياسا وانما تثبت نصا وسماعا وكانه بلغ عمر رضي الله عنه حديث ابي هريرة
رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام
دينارها ودرهمها ومنعت مصر دينارها واردبها واراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث الاخبار عما يكون بعده فبهذا الحديث
علم عمر رضي الله عنه ان التقدير في الخراج على هذا النحو **الفصل الثاني في بيان اراضي الخراج** قال محمد رحمه الله
في كتاب العشر والخراج ارض السواد كلها خراجية وحد ما من عذيب الى عقبة حلوان طولا ومن عذيب الى عبادان عرضا واراد سواد العراق
لتسمية عمر رضي الله عنه فان علي ما بينا قال وكذلك ما يلي سواد العراق من ارض الجبل كاراضي طبرستان ونحوها خراجية عرف ذلك بفعل
عمر رضي الله عنه فان عمر وظف الخراج على ارض الجبل كما وظف على ارض السواد وكذلك ارض فتحت عنوة قهرا وتركت على اهلها خراجية
كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق وكذلك كل بلدة طلب اهلها من الامام ان يصيروا ذمة لنا فالامام يجيبهم اليه لكن يضع
على اراضيهم الخراج وهذا لان وظيفة الاراضي في الاصل كانت هي الخراج وانما ثبت التحول الى العشر في بعض الاراضي بسبب اسلام
المالك فيه ودونه لا يثبت التحول ويبقى كما كان في الاصل وكذلك الامام اذا نقل قوما من اهل الذمة من بلدة الى بلدة اخرى لمصلحة
واعطاهم الاراضي المنتقل اليها اراضي خراج لما ذكرنا وكذلك الذمي اذا احيى دار من ربعة او كرما يوضع عليها الخراج لان الاراضي لا تخلو
عن طيفة والوظيفة اما العشر والخراج ويتعذر ايجاب العشر على الذمي فيتعين الخراج قال بعض مشايخنا وعلى قياس قولهما
ينبغي ان يجب العشر اذا كان الارض في الاصل عشرية كالذي اذا اشترى ارضا عشرية وكذلك الامام اذا فتح بلدة عنوة
وبين فيما ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم بالخراج وبين ان يقسمها بالغانمين فوظف الخراج على الاراضي ثم بدا له ان يقسمها
فهي خراجية وليس في هذا توظيف الخراج على المسلم ابتداء لانه وضع فيها قبل القسمة وبعد القسمة لا يثبت للغانمين فيها
وكذلك ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت تسقى بماء الخراج فهي خراجية وهذا قول محمد على نحو ما بينا في جانب العشر
وفي هذا المقام يحتاج الى معرفة ماء الخراج والله اعلم **الفصل الثالث في بيان مياه الخراج**
فنقول ماء الانهار التي حفرت في ارض الخراج وماء العيون التي تظهر في ارض الخراج وماء الانهار التي حفرتها الاعاجم
كنهر يزدجرد ونهر الملك واشباههما لان هذه الاودية كانت في يد اهل الكفر وصارت في ايدينا بطريق القهر
والغلبة فاخذت حكم الغنيمة ولما سيحون وجيحون ودجلة والفرات فقد ذكرنا حكم مياهها في مسايل العشر
الفصل الرابع في بيان مقدار الخراج فاما خراج الوظيفة فقال محمد رحمه الله في ارض الخراج على كل

كل جريب مصلح للزراعة قفيز ودرهم وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعلى جريب الزعفران بقدر ما يطيق اما ارض الزرع
والكرم والرطبة والتقدير فيهما من جهة عمر رضي الله عنه واما ارض الزعفران فلم يرد فيها من جهة عمر لانه لم يكن بسواد
العراق في ذلك الوقت واعتبر فيها الطاقة وهذا لان الخراج توظيف تقدير الطاقة الا ترى ان عمر رضي الله عنه
قال للذين مسحا سواد العراق لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقد اعتبر الطاقة وذكر القاضي الامام صدر الاسلام في شرح
كتاب العشر والخراج ذكر في بعض الروايات ان في ارض الزعفران قفيز ودرهم والجريب اسم لستين ذراعا في ستين ذراعا
بذراع الملك وذراع الملك سبع قبضات وذلك يزيد على ذراع العامة بقبضة هذه الجملة لفظ كتاب العشر والخراج
قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده قول محمد الجريب اسم لستين ذراعا حكاية عن جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير
لازم في الاراضي كلها بل جريب الاراضي تختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلدة متعارف اهلها واراد بذراع
الملك ذراعا كان ينسب الى ملكهم في زمانهم وكان يزيد على ذراع العامة بقبضة وكان الارض في ذلك الزمان
يذرع بذراع الملك وغير الارض نحو الكرباس واشباهه يذرع بذراع العامة واراد بالدرهم بوزن سبعة
وقد مر تفسيره في كتاب الزكاة واراد بالقفيز الصاع الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ثمانية ارطال بالعراقية وهو اربعة امناء وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع
ابو يوسف وقال هو خمسة ارطال وثلث رطل وهو صاع اهل المدينة وسيأتي ذلك في مسائل صدقة الفطر
هذا القفيز يكون من الحنطة ذكر في موضع من كتاب العشر والخراج وذكر في موضع اخر منه قال ويكون هذا القفيز
مما يزرع في تلك الارض وهو الصحيح قال في كتاب العشر والخراج وبلغنا ان يكال هذا القفيز بزيادة حفنتين
قال بعضهم تفسيره ان يضع الكيال كفيه على جانبي القفيز عند الكيل من الصبرة ويمسك ما يقع في كفيه من الطعام
ويصب القفيز مع ما في حفنتيه في جوالق العاشر وبعضهم قالوا معناه ان يملأ الكيال القفيز ثم يمسح على القفيز ويلقي
ما في اعلاه من الجانب ثم يصب القفيز في جوالق العاشر ثم يملأ حفنتيه من الصبرة ويرميهما في جوالق العاشر زيادة
على القفيز وانما شرطنا زيادة حفنتين احتياطا لحق الله تعالى ليخرج عن حقه بيقين وذكر في ارض الزعفران
ان خراجها بقدر ما يطيق ومعنى الطاقة ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى ثم هذا القدر لا يجب في كل سنة الا مرة
واحدة زرع المالك مرة واحدة او مرارا لان عمر رضي الله عنه لما وظف هذا المقدار في السنة مرة مع علمه
ان الارض قد تزرع مرتين علمنا ان المعتبر اصل الزرع لا المرات بخلاف خراج المقاسمة والعشر لان هناك الواجب
جزء الخارج فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج اما خراج الوظيفة فعلى ما ذكرنا في مقدار الخراج وذلك اذا كانت الاراضي تطيق
ذلك فاما اذا كانت الاراضي لا تطيق تلك الوظيفة ينقص بالاجماع اما الزيادة على تلك الوظيفة اذا كانت الاراضي تطيق الزيادة
بان ذكر ريعهما هل يجوز ففي الارض التي صدر التوظيف فيها من عمر لا يجوز الزيادة بالاجماع وكذلك في الارض التي صدر
التوظيف فيها من امام مثل وظيفة عمر لا يجوز الزيادة بالاجماع وان كانت الزيادة فيهما لان المقادير لا تعرف قياسا
وانما تعرف توقيفا وسماعا والظاهر ان عمر رضي الله عنه عرف هذا التقدير من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بعض
الاثار ما يدل على هذا وهو حديث ابي هريرة على ما روينا فكانه اخذ التقدير من حديث ابي هريرة على ما رويناه
والتقدير الشرعي يمنع الزيادة الا ترى ان اراضي السواد كانت تطيق الزيادة مع هذا رضي عمر بهذا المقدار وقبول الصحابة
اجمعوا على هذا المقدار واجماع الصحابة حجة شرعا فيمتنع الزيادة وكذلك لو ان هذا الامام وظف على اراضي مثل
وظيفة عمر ثم اراد ان يزيد على تلك الوظيفة ليس له ذلك وان كانت الاراضي تطيق الزيادة وكذا لو اراد ان يحولها الى وظيفة
اخرى بان كانت الوظيفة الاولى دراهم فاراد ان يحولها الى المقاسمة او كانت الوظيفة الاولى مقاسمة فاراد ان يحولها
الى الدراهم ليس له ذلك فان زاد عليهم على تلك الوظيفة او حولها الى وظيفة اخرى وحكم بذلك عليهم وكان من رايه ذلك ثم ولي بعده
والي يرى خلاف ذلك فان كان الاول صنع ما صنع بطيب انفسهم فان كانت الاراضي فتحت عنوة ثم من الامام بها عليهم مضى
الثاني ما صنع الاول لان فعل الاول حصل في محل مجتهد فيه بيانه ان العلماء اختلفوا في الاراضي التي فتحت عنوة ومن الامام
عليهم بها منهم من قال بان الاراضي تصير للمسلمين وهم عبيد المسلمين جعل عليهم الضرائب وهكذا قالوا في سواد العراق
فانهم جعلوا اهل السواد بمنزلة العبيد للمسلمين وجعلوا اراضيهم ملكا للمسلمين وما وضع عليهم نحو الضريبة التي يضربها
الموالي على عبيدهم وعندنا هم احرار والاراضي مملوكة لهم وما يوخذ منهم فهو خراج كاهل بلدة من اهل الحرب

من الموانع الامام على ان يجعلهم ذمة فاذا كان الامر كما قال علماؤنا رحمهم الله لا يجوز الزيادة وان كان الامر كما قاله اولئك يجوز
الزيادة ويجوز التحويل لانه للامام ولانه نقل العبيد من وظيفة الى وظيفة وان يزيد على الوظيفة الاصلية فاذا اجتهد
الامام في قول اولئك وحكم عليهم بالزيادة او بالتحويل فقد حكم في فصل مجتهد فيه فلا يكون للثاني ان يبطله بعد ذلك
وان افتتحت الارض بالصلح قبل ان يظهر الامام عليهم وباقي المسئلة بحالها فالثاني ينقض فعل الاول لان فعله حصل في موضع
لا يسوغ فيه الاجتهاد لان العلماء اتفقوا على ان هؤلاء احرار واموالهم باقية على ملكهم وليسوا بمنزلة العبيد للمسلمين
اذ لم يوجد منهم سبب الرق والامام اعطاهم الامان بما شرط عليهم من الوظيفة والتحويل والزيادة عليها يكون نقضا لذلك
العهد ورد امر الاجماع لم ينفذ حكم الاول فيرده الثاني بخلاف ما اذا فتحت الاراضي عنوة لان هناك وجد سبب
الرق فيهم وهو القهر والغلبة والاستيلاء فيأتي الخلاف ان الامام بالمن تركهم احرارا او جعلهم عبيدا للمسلمين على
نحو ما بينا والاراضي التي يريد الامام توظيف الخراج عليها ابتداء اذا زاد على الارض وظيفة عمر رضي الله عنه على قول
محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف يجوز وعلى قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا يجوز وهو
الصحيح للمعنى الذي ذكرنا هذا هو الكلام في خراج الوظيفة جئنا الى خراج المقاسمة والتقدير فيه مفوض الى الامام
ولكن لا يزاد على نصف الخارج لان الشرع لم يرد بالزيادة على نصف الخارج اليه اشار في كتاب العشر والخراج
وروى داود بن رشيد عن محمد في معنى الطاقة ان يترك لكل رجل من اهل الاراضي من زرعه ما يقوته ويقوت
عياله وبذرا لارضه الى ان يعود الزرع من قابل ذكر القاضي الامام صدر الاسلام معنى الطاقة في ارض الزعفران
فقال ننظر الى ما خرج من جريب الارض من الزرع كم قيمته فان كان قيمته مائة ينظر الى الواجب فيه وهو قفيز
ودرهم كم يبلغ فان كان يبلغ اربعة بان كان قيمة القفيز ثلثة عرفت ان الواجب في المائة اربعة دراهم ثم
ينظر ان الخارج من الزعفران كم قيمته فان كان قيمته مائة يجب فيه اربعة وان كان قيمته مائتين يجب فيه ثمانية
فعلى هذا القياس يجب

الفصل الخامس في بيان من يجب عليه الخراج ومن لا يجب

كل من ملك ارضا من اراضي الخراج يوخذ منه الخراج كافرا كان او مسلما صغيرا كان او كبيرا كان او مكاتبا او عبدا ماذونا
رجلا كان او امرأة لان الخراج مؤنة محضة وهؤلاء من اهل ايجاب المؤن عليهم قال محمد رحمه الله في كتاب العشر والخراج
وليس في النخل والشجر شيء فقد صح عن عمر رضي الله عنه انه الغى النخل والشجر في سواد العراق ومعنى المسئلة اذا
كان حول الارض اشجار الا انها لا تكون ملتفة يمكن زراعة ما تحتها فانه لا يجب بسبب الاشجار والنخيل وظيفة
اخرى زيادة على خراج الارض فاما اذا كان بعرض المزرعة اشجار ملتفة بحيث لا يمكن زراعة ما تحتها ذكر محمد
في كتاب العشر والخراج من الاصل انه يوضع على كل جريب عشرة دراهم ولم يذكر ان هذا قول من وفي النوادر عن ابي
يوسف انه يوضع على كل جريب عشرة دراهم مثل ما ذكر محمد في الاصل وذكر محمد في نوادر الزكاة وفي الجامع الصغير
ان على قوله يوضع على كل جريب بقدر ما يطيق وتبين بما ذكر محمد من قوله في النوادر وفي الجامع الصغير ان المذكور
في الاصل قول ابي يوسف وحده وجه قول محمد انه لم يرد في الاشجار الملتفة تقدير من جهة عمر لان الذي ورد فيه ثلاثة
فقال في جريب الارض قفيز ودرهم وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم وفي الاشجار المختلفة
يوضع بقدر الطاقة لان المعتبر في الخراج الطاقة ووجه قول ابي يوسف انه ورد في الاشجار الملتفة تقدير من عمر رضي الله عنه
فانه روي انه وظف على جريب النخل عشرة دراهم او نقول الاشجار الملتفة في معنى الكرم لانها تسمى بستانا في بعض النواحي و
في معنى الكرم فالنص الوارد في الكرم يكون واردا في البستان قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير رجل له ارض خراج عطلها فعليه الخراج
لانه ضيع الاخراج بالمقابلة بابطال حقهم في الخراج فيرد عليه قصده وذكر بالبلاغ الحلواني وقال في كتاب العشر والخراج من الاصل
لو ان ارضا من اراضي الخراج عجز عنها صاحبها عطلها او تركها كان للامام ان يدفعها الى من يقوم عليها ويؤدي خراجها وان شاء
يقوم عليها ويؤدي خراجها من يعمل فيها بالخراج باخذ الارض ويزرعها ويؤدي الخراج من الغلة ويمسك الباقي لنفسه قال الشيخ الامام
الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله والصحيح من الجواب في هذه المسئلة ان يؤجر الامام الارض اولا ويأخذ الاجر ويدفع عنه قدر الخراج
ويمسك الباقي لرب الارض وهكذا قال محمد رحمه الله في الزيادات وهذا لان الامام نصب ناظرا للكل وتمام النظر في الاجارة لان بهذا
لا يزول ملكهم مع ايصال حق المقاتلة اليهم وان كان لا يجد من يستأجرها فدفعها مزارعة بالثلث او الربع على ما يعطى مثل تلك الارض مزارعة
فيأخذ الخراج من نصيب صاحب الارض ويمسك الباقي على رب الارض وان كان لا يجد من يأخذها مزارعة يدفعها الى من يقوم عليها ويؤدي الخراج
عنها وفي هذه المسئلة قلنا ان السلطان اذا دفع اراضي لا مالك لها وهي التي تسمى اراضي المملكة يعطي الخراج جاز وطريق الجواز احد الشيئين اما اقامتهم مقام الملاك

في الزراعة واعطاء الخراج او الاجارة بعد الخراج ويكون الماخوذ منهم خراجا في حق الامام واجرة في حقهم قال وان لم يجد الامام من يعمل فيها بالخراج
يبيعها ويرفع الخراج من ثمنها ويحفظ الباقي على رب الارض وانما كان كذلك لان الامام نصب ناظرا للمسلمين ونظر رب الارض
المتامل في الترتيب الذي قلنا قيل ما ذكر ان الامام يبيع الارض قول ابي يوسف ومحمد واما على قول ابي حنيفة ينبغي ان لا يبيعها
لان الخراج دين وابو حنيفة لا يرى بيع مال المديون بغير رضاه لان في بيع ماله حجرا عليه وابو حنيفة لا يرى الحجر على الحر وقيل
هذا قول الكل وهو الصحيح لان ابا حنيفة يرى الحجر في موضع يعود نفعه الى العامة كالحجر على الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل
ومنفعة الحجر ههنا عائدة الى عامة المسلمين فيجوز البيع على قول الكل من هذا الوجه وذكر في بعض الكتب في هذه المسئلة
ان الامام يشتري ثيرانا وادات الزراعة ويدفعها الى انسان يزرعها فاذا حصل الغلة يأخذ منها قدر الخراج وانفق عليها
ويحفظ الباقي على رب الارض وقال ابو يوسف يقرض الامام صاحب الارض من مال بيت المال مقدار ما يشتري به الثيران
والادات ويأخذ منه حقه ويكتب عليه بذلك كتابا ان يزرع فاذا ظهر في الغلة اخذ منها الخراج ومقدار ما اقرض مال بيت المال
يكون دينا على صاحب الارض قال وان لم يكن في بيت المال شي يدفعها الى من يقوم عليها ويودي خراجها وهذا كله اذا كان رب
المال عاجزا عن الزراعة بان كان معسرا فاما اذا كان غنيا فالامام يتقدم عليه ثم لا يزرع ارضك وما عجز على العمل ولكن يأخذ
الخراج منه لتركه زرعها مع الامكان ثم اذا كان رب المال عاجزا عن الزراعة وضع الامام الارض … ثم عادت قدرته
وامكانه من العمل والزراعة يستردها الامام ممن هي في يده ويردها على صاحبها الا في البيع خاصة لان بالبيع قد زال
عن ملك صاحبها رجل له ارض خراج باعها من غيره فهذه المسئلة على وجهين الاول ان يكون الارض فارغة في هذا الوجه
انه ان بقي من السنة مقدار ما يقدر المشتري على زراعتها قبل دخول السنة الثانية فالخراج على المشتري وان لم يبق من
السنة مقدار ما يقدر المشتري على زراعتها قبل دخول السنة الثانية فالخراج على البايع والى هذا اشار محمد رحمه الله في النوادر
فانه ذكر في النوادر اذا عرف الارض للخراج ثم نضب الماء عليها في وقت يقدر على زراعتها قبل دخول السنة الثانية فلم
يزرعها فعليه الخراج وان نضب الماء عنها في وقت لا يقدر على زراعتها قبل دخول السنة الثانية فلا خراج ثم اختلف المشايخ
فيما بينهم ان المعتبر زرع الحنطة والشعير او اي زرع كان فالفقيه ابو نصر يعتبر اي زرع كان والفقيه ابو القاسم يعتبر زرع الحنطة والشعير
كذلك اختلفوا انه هل يشترط ادراك الزرع بكماله بعضهم شرطوا فقالوا اذا بقي من السنة مقدار ما يتمكن المشتري من ان يزرع الارض
ويدرك زرعها قبل دخول السنة الثانية فلم يزرعها فالخراج على المشتري وان كان بخلافه فلا خراج عليه والى هذا اشار
مال شمس الايمة الحلواني رحمه الله وبعضهم لم يشترطوا ادراك الزرع بكماله وقالوا اذا بقي من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض
اي زرع كان قبل فصلا فيبلغ قيمته مقدار الخراج ومثله من الخراج على المشتري وان كان بخلافه فالخراج على البايع وكان الصدر
الشهيد حسام الدين رحمه الله يختار انه ان بقي من السنة بسقون يوما فالخراج على المشتري وان كان اقل من ذلك فالخراج
على البايع وهذا منه اعتبار زرع الوجه … بكمال الوجه يدرك في هذا الوجه … الوجه الثاني اذا كانت في الارض
مزروعة فان كان الزرع لم يبلغ بعد فالخراج على المشتري على كل حال في نوادر مختصر عصام وان كان الزرع قد بلغ وانعقد الحب
كان هذا وما لم يبلغ ارضا فارغة في حق هذا الحكم سواء ويعتبر في ذلك المدة ويكون بعد انعقاد الحب بمنزلة الارض الفارغة من بيع الارض
في اخر زكاة في فتاوي ابي الليث وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل له ارض خراج باعها من رجل ومكثت عند المشتري الى شهر
ثم باعها المشتري من رجل اخر ومكثت عنده شهرا ايضا ولم يبع كل مشتري بعد شهر حتى مضت السنة فليس على واحد منهم خراج
وانه ظاهر لانه لم يكن في يد كل واحد منهم مقدار ما يتمكن من الزراعة … حسب ما اختلفوا يجب الخراج عليه ولو كان الارض
ريعان وسلم احدهما للبايع والاخر للمشتري او يمكن كل واحد منهما من تحصيل احد الريعين لنفسه فالخراج عليهما هكذا ذكر صدر الاسلام
في شرح كتاب العشر والخراج قال محمد في كتاب العشر والخراج ولو ان رجلا له ارض خراج وهي سبخة لا يصلح للزرع ولا يبلغها الماء وهي
مما لا تصلح ان يجعل زرع فعلى صاحبها الخراج قال الامام الاجل شمس الايمة الحلواني مراده من هذا ان الخراج انما لا يجب بشرطين ان
ينقطع الماء عنها اجمع حتى اذا انقطع الماء عن الارض وانها ليست سبخة او كانت سبخة الا انه يصل الماء عليها يجب الخراج وهذا لان
الارض ان كانت سبخة اذا كان الماء يصل اليها ولا ينقطع يمكن زراعتها وعمارتها لان عمارة الاراضي بالماء والسبخة تزول اذا علا
بالماء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج وكذلك اذا انقطع الماء عن الارض الا انها ليست بسبخة يمكن الزراعة
لان السقي يمكن بالانهار وسقيه والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج وعن هذا قلنا ان ماء الخراج اذا انقطع
عن ارض عاما واحدا او عامين فالخراج لا يسقط لان السما ينزل منزلة ماء النهر فاما اذا كان الارض سبخة والماء لا يصل

اليها

اليها لا يجب الخراج لان السبخة لا يمكن معالجتها وعمارتها بماء السماء فلا يثبت التمكن من الزراعة ثم اختلف النسخ في هذه الصورة
في بعضها ان الخراج لا يجب وفي بعضها ان الخراج يجب والمشايخ وفقوا فقالوا موضوع المسئلة في السبخة التي فيها
وجوب الخراج ان يكون السبخة قليلة بان يكون السبخة في جانب واحد من جوانب الارض وعامة جوانبها
صالحة للزراعة وهذا لا يوجب سقوط الخراج لان هذا الوجه في عامة الاراضي وموضوع المسئلة في السبخة التي فيها
نفي الوجوب ان السبخة تكون غالبة على الارض كلها وسقوط الخراج في هذه الصورة ظاهر وكذلك لو لم يكن الارض
سبخة في الارض وتركها حتى صارت سبخة فلا خراج فيها بعدما صارت سبخة وكذلك ان كانت الارض ذات …
لا يخرج شيئا فلا خراج فيها وذكر هذين الفصلين صدر الاسلام رحمه الله قال ثمة ايضا رجل له ارض غرس
فانه جرت فيها كروما وهي مما لا يبلغ ستين ولا يتم شيئا الا قليلا ولا كثيرا فان عليه فيه ما يجب في الارض مزدرع
في كل جريب قفيز ودرهم ولا يجب عليه خراج الكرم لانه لما لم يدرك كرما يعد كرما اما لابي حنيفة واما عليه
خراج المزارع وان لم يبق متمكنا من الزراعة لان فوات التمكن كان لمعنى من جهته فيبقى على ما كان في الاصل وان
بلغ الكرم والثمر وكان قيمة الخارج يبلغ عشرين درهما فصاعدا فعليه خراج الكرم عشرة دراهم في كل جريب
وان كان قيمة الخارج اقل من عشرين درهما فانه يوخذ منه بقدر نصف الخارج الا ان يكون نصف الخارج
اقل من قفيز ودرهم فح يوخذ منه قفيز ودرهم لانه لو لم يزرع فيها شيئا يوخذ منه قفيز ودرهم فانه
اذا زرع وخرج شي فكان اولى وذكر في بعض الروايات انه اذا كان الخارج اقل من عشرين درهما يوخذ
منه قفيز ودرهم فينبغي ذلك حتى يحصل له ريع الكرم عادة ذكر القاضي الامام صدر الاسلام في شرح كتاب
العشر والخراج اذا زرع في ارض الخراج الاشجار التي ليس بها ثمر مثل الخلاف واشباهه فيها قفيز ودرهم اذا كان
جريبا لا … معنى الزرع انه يقطع في سنة وذكر ايضا اذا غرس نخلا واشجارا اخرى مثمرة يلتفت في جميع الارض
وفي جريب فيها عشرة دراهم وان يبلغ هكذا ذكر في بعض الروايات بخلاف شجر الكرم لان شجر الكرم ليس لها
قيمة كثيرة مع انها مثل قيمة الزرع فيجب فيها ما يجب في الزرع الى ان يبلغ فاما قيمة الاشجار والنخل المثمرة كثير
في مثل قيمة الكرم وما يدركه واذا استاجر الرجل ارضا فزرعها او استعار ارضا وزرعها فالخراج خراج وظيفة
فالخراج على الاجر والمعير لان الخراج الوظيفة وجوبه يعتمد التمكن من الزراعة وصاحب الارض يمكن من الزراعة
معنى لان المستاجر والمستعير انما تمكنا من ذلك بتمكينه وان غصب من اخر ارضا وزرعها والخراج خراج وظيفة فان لم ينقص
الزراعة الارض فالخراج على الغاصب لانه يعد زارعا بها على المالك ولكن ايجابها على الغاصب بينا ثم ان وجوب خراج
الوظيفة ان كان يعتمد سلامة الخارج فالخارج لم يسلم للمالك حقيقة وهذا ظاهر ولا حكما لانه لم يسلم له بدله ما استوفى
الغاصب من منفعة الارض شي متى لم ينقص الزراعة الارض حتى يجعل سلامة البدل له كسلامة المبدل فان كان يعتمد
التمكن من الزراعة فالمولى لم يمكن من الزراعة لان الكلام فيما اذا كان الغاصب جاحدا ولم يكن للمالك بينة عادلة حتى لو كان الغاصب
مقرا وكان للمالك بينة عادلة فقد اختلف المشايخ قال بعضهم يجب الخراج على المالك وقال بعضهم يجب على الغاصب على كل
حال وان تمكن المالك من الزراعة الا انه يسقط باعتبار التمكن اذا خرج الحب ويتعلق الواجب بالحب الا ترى انه يسقط
الواجب اذا فات الحب من غير صنع صاحب الارض ورضاه فان اصطلم الزرع انه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله
وروي عن ابي يوسف ان الخراج على المالك في هذه الصورة واما اذا انقصها الزراعة وغرم الغاصب النقصان فعلى قول
ابي حنيفة الخراج على رب الارض لان الخارج سلم له ذلك اعتبارا حيث سلم بدله له وهو رواية عن ابي يوسف وعن محمد روايتان
في رواية قال ان كان النقصان اقل من الخراج فالخراج على الغاصب ويدخل في ذلك النقصان انه لا يضمن الغاصب لرب
الارض وان كان النقصان مثل الخراج او اكثر فالخراج على رب الارض والباقي على الغاصب وهو رواية عن ابي يوسف
في فتاوى اهل سمرقند رجل اشترى ارضا خراجية وشافعها دارا فعليه الخراج وان لم يبق متمكنا من الزراعة لان التمكن
انما فات بصنيعه والله اعلم

الفصل السادس في بيان الاسباب الموجبة سقوط الخراج

قال محمد رحمه الله اذا زرع الرجل ارضه الخراجية فاصاب زرعها افة فاصطلمه فلا خراج عليه فرق بين هذا وبين ما اذا لم يزرعها
والفرق ان الذي لم يزرعها قصد الاضرار بالمقاتلة فيرد عليه قصده فاما الذي هلك زرعه لم يقصد الاضرار
بالمقاتلة بل حصل له حين والي بما في وسعه لان وجوب الخراج باعتبار النمى الا ان الشرع اقام التمكن من تحصيل النمى
بكونه مفضيا الى النمى مقام حصول النمى في موضع قصر في تحصيل النمى وما اقام التمكن من استيفاء المنفعة في باب

الاجارة مقام استيفاء المنفعة واذا زرعها وخرج الحب تعلق الحكم بحقيقة الخارج وسقط اعتبار التمكن واعتبار السبب هذا
هو الاصل المعهود في الشرع ان حقيقة العلة مع السبب الظاهر اذا اجتمعا تعلق الحكم بحقيقة العلة لا بالسبب مجيبه ان
السبب في ذمة الخلف ولا يصير الخلف بعد وجود الاصل واذا تعلق الواجب بحقيقة الخارج في هذه الحالة يسمى العشر
وخراج المقاسمة بهلاك الخارج وبيان مسالته كذا اجمعنا عليها اذا وجب كل الخراج فاما اذا وهب بعض الخارج فان بقي من الخارج وذلك يسقط
مقدار الخراج ومثله بان بقي مقدار درهمين وقفيز من حب الخراج لان الخراج ههنا لا يزيد على نصف الخارج فكلي
اتجابه اداء الشرع ورد بالخراج الى نصف الخارج كما في خراج المقاسمة وان بقي اقل من مقدار الخراج ومثله لا يجب
تمام الوظيفة فانما يجب قيمة نصف الخارج لا مالو اوجبنا الوظيفة تماما زاد الخراج على نصف الخارج والشرع لم يرد
بمثله قال مشايخنا والقولين في مثل هذا اي ينظر الامام اولا الى ما انفق هذا الرجل في هذه الارض وينظر الى الخارج فيحسب
ما انفق ويرفع من الخارج فان فضل شيء منه اخذ منه الخراج على نحو ما بينا قال مشايخنا وما ذكر محمد رحمه الله في
الكتاب ان الخراج يسقط بهلاكه جميع الغلة محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض ثانيا قبل
دخول السنة الثانية اما اذا بقي من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض ثانيا قبل دخول السنة الثانية فلم
يزرعها لا يسقط عنه الخراج ويؤيده مسيلة التراد على ما نذكرها وذكر القاضي الامام المظفر رحمه الله تعالى
في شرح كتاب العشر والخراج ان الخراج يسقط بهلاك الغلة اذا كان الهلاك بافة سماوية لا يمكن التحرز عنها كالحرق
والغرق ونحوها اما اذا كان الهلاك بافة يمكن الاحتراز عنها كاكل السبع ونحو ذلك لا يسقط الخراج لان التقصير
جاء من قبل صاحب الارض حيث لم يحفظ وبعض مشايخنا قالوا الاخراج وان هلك بافة يمكن التحرز عنها والقول
الاول اصح ويسقط خراج الاراضي بموت من عليه اذا كان خراجا وظيفة في ظاهر الرواية من اصحابنا وروى ابن المبارك
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يسقط ووقع الفرق بين الخراج وبين العشر على ظاهر الرواية وعلى رواية ابن المبارك
عن ابي حنيفة ان العشر لا يسقط بموت من عليه وظاهر رواية اصحابنا وفي رواية ابن المبارك سقط الفرق على
رواية ابن المبارك ان العشر عبادة نظير الزكاة ثم الزكاة تسقط بالموت فكذا العشر اما الخراج فليس بعبادة نظير
الزكاة ثم الزكاة يسقط بالموت فكذا العشر اما الخراج فليس بعبادة بل مؤنة محضة والموت لا يسقط المؤنة واما الفرق
على ظاهر الرواية ان الخراج صلة يستحق صاحب الارض لان صاحب الارض لا ينال عوض بازاء ما يعطي فيه من هذا
الوجه لنفقة الزوجات فاسقط بالموت فكذا الخراج واما العشر فليس بصلة محضة بل هو في معنى الاعواض لان الخارج
مشتركا بين صاحب الارض وبين الفقير وما كان عوضا لا يسقط بالموت كثمن المبيع وما اشبهه وفي الفتاوى اذا
جعل الرجل ارضه الخراجية مقبرة او جانا للغلة او مسكنا للفقرا سقط الخراج لانه سبب الخراج ارض يصلح الزراعة
وقد انعدمت الصلاحية فيسقط ضرورة خراج الاراضي اذا توالى على المسلمين سنون فعند ابي يوسف ومحمد يؤخذ
بجميع ما مضى وعند ابي حنيفة لا يؤخذ الا بخراج السنة التي هو فيها والاختلاف في هذا نظير الاختلاف في الجزية
علقه ذكر شيخ الاسلام في شرح سير الصغير وذكر صدر الاسلام الصحيح انه يوخذ

الفصل السابع في تعجيل الخراج

ذكر محمد رحمه الله في نوادر الزكاة اذا عجل اداء خراج ارضه لسنة او سنتين فانه يجوز لانه ادى الواجب بعد العقاد
سبب الوجوب لان سبب وجوب الخراج الاراضي النامية ومحله الذمة فقد وجد فانعقد السبب كما في باب الزكاة.
في المنتقى رجل عجل خراج ارضه ثم غرقت الارض في تلك السنة قال يرد عليه ما ادى من خراجه فان زرعها في السنة الثانية
حسب له وعن محمد في رجل اعطى خراج ارضه بسير ثم غلب الماء وصارت دجلة يرد عليه اذا كان قايما بعينه وان كان قد
دفعه فلا شيء عليه به يسند به اذا كان صرفه الى المقاتلة فلا شيء عليه فقد راعى شرطا وهو كون المدفوع قايما بعينه لان الخراج
في حق المدفوع المصروف اليه في معنى الصلة والصلات اذا قضيت لا حجها بيعه

الفصل الثامن في المتفرقات

وان وجوب الخراج عند ابي حنيفة رحمه الله اول السنة لكن شرط بقاء الارض النامية في يده سنة اما حقيقة او اعتبارا للسلطان اذا جعل
خراج الارض لصاحب الارض وترك عليه يجوز عند ابي يوسف وقال ابو يوسف الا ترى ان السلطان لو قبض الخراج من صاحب الارض
ثم راي الصرف اليه اولى كان له ذلك ولا فايدة في اخذ ثم دفع وقال محمد رحمه الله لا يجوز وروى ابن سماعة عنه انه يرد ما عليه من الخراج وان
جعل العشر لصاحب الارض لا يجوز بالاجماع لمحمد سوى بينهما فيما حيث ان الحق فيهما للعامة فلا يجوز تخصيص البعض به وفي نوادر هشام
اذا ترك السلطان خراج الارض لصاحب الارض يجوز من غير ذكر خلاف وعن ابي يوسف القطان اذا ترك الخراج لمن يعلم انه
ليس محل لصرف الخراج اليه ينبغي انه يجبر ويتصدق به على المساكين وهذا لان مصرف الخراج المقاتلة وان تصدق المصرف المساكين

والمتروك

والمتروك له قادر على الصرف الى المقاتلة والى المساكين فيلزم تركه وعنه ايضا والي الزكاة اذا ترك لرجل خراجه فليحبه عاريا
او يتصدق به على المساكين والا لم يسعه واراد بوالي الزكاة العاشر ومن بعضاه اذا فرض اليه اخذ الاجرة ولم يكن دينا
مطلقا عام الرواة فيترك الخراج منه لا يصح لان العوض اليه مجرد الاخذ قال في كتاب العشر والخراج اذا كان للرجل ارض
خراج لا يسعه ان ياكل منها من ثمرها شيئا قال بعض مشايخنا هذا اذا كان الخراج خراج مقاسمة لانه بمعنى العشر بعض الخارج
فيصير كلا من غلة مشتركة اما اذا كان الخراج خراج وظيفة فهو يجب في الذمة لا تعلق له بالمحل فكان الخراج حق صاحب
الارض على الخلوص فيحل له التناول وبعضهم قالوا وان كان الخراج خراج وظيفة فالجواب يكون كذلك ايضا لان الخارج
محبوس بالخراج فان السلطان ان يحبس الغلة الى ضمن الخراج فهو بمنزلة المبيع اذا كان محبوسا بالثمن ولا يحل للمشتري
تناول المبيع قبل اداء الثمن كذا هاهنا قال في الجامع الصغير اذا كان للرجل ارض زعفران ترك الزعفران بغير عذر وزرع
فيها الحبوب يوضع عليه خراج الزعفران وكذلك من انتقل الى احسن الامرين بلا عذر بان كان له كرم مثلا قلعه وزرع
فيها الحبوب يوخذ منه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة فصار كما لو عطل ارضه وفي كتاب العشر والخراج اذا غرس
اشجارا بعض المزارعة من الاراضي الخراجية من رجل يعملها المستاجر كرما ذكر في بعض الروايات ان مقدار خراج المزرعة
على رب الارض والزيادة الى تمام خراج الكرم على المستاجر لانها انما صارت كرما بصنيع المستاجر السلطان الجائر اذا اخذ
خراج الاراضي من صاحب الاراضي عن الهدية كانهم يضعون الخراج مواضعها وهم المقاتلة في فتاوي ابي الليث وفي فتاوي
اهل سمرقند السلطان اذا لم يطلب خراج الارض فعلى اصحاب الاراضي ان يتصدقوا به على الفقراء ولو طلب السلطان
الخراج وتصدق من عليه بنفسه لا يجزيه اذا اشترى ارضا من اراضي الخراج ولم يقبضها او قبضها ولكن منعه انسان عند زرعها
فلا خراج عليه لان الخراج انما يجب على المالك المتمكن من الزراعة وفي فتاوي ابي الليث خراج اراضيها على التفاوت طلب
من نقل خراج ارضه سوية الاراضي ابويه قال الفقيه ابو القاسم اذا لم يعرف ابتداء وضع الخراج على هذه القرية انه كان على التساوي
او على التفاوت ترك على حاله وفي كتاب العشر والخراج وينبغي للوالي ان يولي الخراج رجلا يرفق بالناس ويعدل
عليهم في خراجهم وان ياخذهم بالخراج كلما خرجت غلة فياخذهم بقدر ذلك حتى يستوفي تمام الخراج في اخر الغلة
واراد بهذا ان يوزع الخراج على قدر الغلة حتى ان الارض اذا كانت يزرع فيها غلة الربيع وغلة الخريف فعند حصول
غلة الربيع ينظر المتولي الى ان هذه الارض لم تغل غلة الخريف بطريق الحرز والظن وان وقع على انها تغل مثل غلة
الربيع والربيع يصف الخراج فياخذ نصف الخراج من غلة الربيع ويوخر النصف الى غلة الخريف وهذا لان وجوب
الخراج باعتبار الريع ولهذا لو هلك الريع بطل الخراج فيتوزع على الريع كذلك فيعمل في النزول ينظر ان كان مما يخرج
خمس مرات ياخذ من كل مرة خمس الخراج وان كان مما يخرج اربع مرات ياخذ من كل مرة ربع الخراج وعلى
هذا القياس فافهم وفي فتاوى اهل سمرقند صح لرجل بعضها خراج فاشترى قوم الكرم واشترى قوم الارض
الفراغ فان كان لحصة الكروم من الخراج معلوما من الابتداء وحصة الفراغ كذلك ينبغي الحكم عليه وان كان الخراج يجري
جملة ولا يعلم حصة الكروم ولا حصة الفراغ من الابتداء فان كان الكرم كرما من الابتداء ولم يعرف الا هو كرم والارض
الفراغ كذلك كان على الكروم وعلى الفراغ خراج الارض الفراغ فان كانت الكل دراهم يقسم على قدر المنافع وان كان بوضع
الكروم فلحاق الاصل ثم جعل كرما بعد القسم الخراج على الارض الفراغ كان الكل كذلك

جئنا الى بيان النوع الثاني وهو خراج الرؤس

فنقول ترك الكافر في دار الاسلام بالجزية جايز واما فعل النبي عليه الصلاة والسلام ترك كثير من الكفار على
الكفر بالجزية واما اجماع الصحابة فان عمر رضي الله عنه بعث حذيفة ابن اليمان وعثمان بن حنيف لتوظيف خراج الاراضي والروس
بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا بعد هذا يحتاج الى من تقبل منه الجزية ومن لا تقبل والى معرفة
ما يجب عليهم والى معرفة وقت وجوبه والى معرفة ما يوجب سقوطه والى معرفة ما يوخذ جزيته بعد شرط الجزية
قبول عقد الذمة اما بيان من يقبل منه الجزية فنقول يقبل الجزية من جميع اهل الكتاب بلا خلاف سواء كانوا من العرب
او من العجم ولا يقبل من مشركي العرب وعبدة الاوثان والمرتدين بلا خلاف ويقبل من مشركي العجم من عبدة الاوثان عندنا
ويقبل من المجوس بلا خلاف والمسيلة تاتي في كتاب السير ان شاء الله تعالى

واما بيان من يجب عليهم

فنقول اهل الذمة
في حق عليه انواع ثلثة التغلبي والنصراني من النصاري وساير اهل الذمة اما التغلبي فالواجب عليه الصدقة المضاعفة بتلها
لصلح عمر رضي الله عنه معهم واما النصراني فالواجب عليهم الحلل اتباعا لصلح رسول الله عليه الصلاة والسلام واما ساير اهل الذمة
على الهل منهم الجزية على الترتيب الذي نبين بعد هذا وتكلموا في معنى الحلل والصحيح من معناه الذي يقدر على العمل

وان لم يحسن حرفته وانما خصصنا القادر على العمل بايجاب الجزية حتى لا تجب على المقعد والاعمى والشيخ الكبير الذي لا يستطيع الكسب
لان الجزية لا تجب الا على المقاتلين لانها عقوبة المقاتلين ولهذا لا تجب على النسوان والصبيان وكذلك لا تجب على العبيد والمكاتب
والمدبرين لانهم لا يمكنون القتال شرعا لانهم لا يملكون ما به قوام القتال وهو البدن فلعلّه ان الجزية عقوبة المقاتلين
والذي لا يقدر على العمل لا يقدر على القتال فلا يجب عليه الجزية فشرطنا القدرة على العمل بهذا ثم العامل ان كان معسرا
فعليه اثنا عشر درهما وان كان وسط الحال فعليه اربعة وعشرون درهما وان كان غنيا فعليه ثمانية واربعون درهما
وانما اعتبرنا هذا الترتيب لان الجزية عقوبة مالية والغني اقبل لهذه العقوبة من الفقير فشرع في حق الغني اكثر مما شرع
في حق الفقير استدلالا بساير العبادات المالية فاصل التفاوت بتفاوت الغنى معقول والتقدير اتبعنا فيه الشرع وقد
ورد الشرع على الترتيب الذي بينا فقد صح ان عمر رضي الله عنه بعث حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف الى سواد العراق
لتوظيف الخراج والجزية وظّفا الجزية على الترتيب الذي ذكرنا وفعل عمر رضي الله عنه ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكر عليهم
احد فكان اجماعا وتكلم العلماء في معرفة الغني والفقير والاوسط حكي عن عيسى بن ابان انه قال الفقير الذي لا مال له وانما
يعيش بكسب يده في كل يوم وانما يوخذ منه اثنا عشر درهما اذا كان يفضل شيئا من كسبه عن قوته وقوت عياله واما اذا
كان لا يفضل شي من قوته وقوت عياله فانه لا يوخذ منه شي وهكذا ذكر في النوادر عن محمد واما الوسط فهو الذي
له مال الا ان ذلك المال لا يكفيه مدة عمره فيحتاج الى العمل في بعض الاوقات لوجيه عمره واما الغني فهو الذي له مال
يكفيه لعمره من غير ان يعمل فيه وقال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يعتبر في كل بلدة عرفها من عقده الناس في بلدهم
فقيرا او وسطا او غنيا فهو كذلك وهو الاصح يوخذ الجزية من قسيسيهم ورهبانهم هكذا ذكر في كتاب العشر
والخراج وفي اخر السير الكبير ان عند ابي حنيفة يوخذ منهم الجزية وعندهما لا يوخذ ولا يوخذ من المجنون
والمعتوه واما بيان وقت وجوب الجزية فنقول الجزية تجب باول الحول عندنا حتى كان للامام ان يطالبه بالجزية
من قبل الذمة والاستيفاء في اخر الحول بطريق التخفيف والتاجيل عند ابي حنيفة وعندهما ان الجزية خلف عن القتل
وبعقد الذمة سقط الاصل فيجب خلفه في الحال غير ان الحول تخفيف وتاجيل عند ابي حنيفة فيوخذ في الحول قبل دخول
الحول الثاني وعن ابي يوسف انه قال يوخذ في كل شهرين بقسط ذلك وفي المنتقى عن ابي يوسف يعامل على الجزية
كالضريبة كلما مضى شهران او نحو ذلك اخذ منه شي ولا يوخذ منه جميع ذلك حتى يتم السنة وعن محمد يوخذ في
كل شهر فيتقسط وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف اذا احتلم الغلام من اهل الذمة في اول السنة قبل ان يوضع الجزية على
رؤوس الرجال يوخذ منه تلك السنة هذا الفصل بناء على ما قلنا ان وجوب الجزية وتوظيفها في اول السنة فيراعى
اهلية التوظيف في تلك الحالة وعلى هذا المجنون يفيق والمعتوه يفيق والحربي اذا صار ذمة في اول السنة او اخرها
وفي المنتقى قال ابو يوسف اذا اعمي عليه او صابته زمانة وهو موسر اخذت منه الجزية فقال الحاكم ابو الفضل هذا
خلاف رواية الاصل فيجب المسئلة اذا اعمي عليه او صابته زمانة في اخر السنة فيحتمل رواية هذا الكتاب شرطا لاخذ الجزية
اهليته من اول الحول الى اخره واما بيان ما يوجب سقوطها فمن جملة ذلك الموت وانه على وجهين اما ان الموت في بعض
السنة او بعد تمام السنة وكيف ما كان لا يوخذ من تركته لانها عقوبة الكفر وجبت للزجر عن الكفر وهذا المقصود
لا يتحقق بعد الموت فيسقط ضرورة وكذلك يسقط بالاسلام لما ذكرنا وفي المنتقى عن محمد نصراني تحول خراج راسه سنين
ثم اسلم قال يرد اليه خراج سنة وافاد اذا خراج سنة ثم اسلم في اول السنة لم يرد اليه وهذه المسئلة بناء على ما قلنا ان وجوب
الجزية في اول السنة والخطاب بالاداء في اخر السنة ومتفرقا على اشهر السنة على حسب ما اختلفوا فاذا كان اول السنة خراج هذه
السنة وخراج سنة اخرى على سبيل التعجيل ثم اسلم في السنة الاتية وجد المانع من الوجوب قبل الوجوب وفي هذه السنة
عقوبة استوفيت بعد الوجوب فلا يجب الرد ثم قال محمد رحمه الله في كتاب العشر والخراج قوم لم يوخذ منهم خراج راسهم حتى
حتى جاء سنة اخرى لا يوخذ لما مضى عند ابي حنيفة وعندهما يوخذ وهذه المسئلة ان الجزية اذا اجتمعت وتوالت تداخلت
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا قالوا ان اشتراط المدة يوكد السبب وما يوكد السبب لا ينافي حكم السبب بيانه ان سبب الجزية الكفر والكفر …
بطول المدة ولابي حنيفة رحمه الله ان الجزية في حق من يجب عليه عقوبة الكفر شرعت للزجر عن الكفر وفي حق المضروب اليهم وهم المقاتلة
خلف عن النصرة بالبدن فان نظرنا الى معنى العقوبة فالعقوبات اذا اجتمعت تداخلت لان الزجر يحصل بالواحد ولان الحول الزجر
لا يحصل في الماضي وانما يحصل في المستقبل والواحد يكفي لذلك وان اعمي وصار مقعدا او شيخا كبيرا لا يقدر على المشي لا يوخذ لما مضى
بالاتفاق اما على قول ابي حنيفة فظاهر واما على قولهما فلان الجزية انما تجب بطريق العقوبة واما بيان ما يوخذ ومن به يعد

الجزية

الجزية وقبول عقد الذمة قال محمد رحمه الله في اخر الجامع الصغير ويوخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج
كهيئة الاكف وقال في كتاب العشر والخراج وينبغي ان لا يترك احد من اهل الذمة يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا
في زيه وهيئته والمعنى انا لو تركناهم يتشبهون بنا في هيئة اللباس والركوب كما تشبهنا بهم وقد نهينا عن التشبه بهم بقدر
الامكان والامكان في اصل اللباس انه لم يكن حتى شبه اللباس ثابت فوجبت المخالفة فيه ولانهم من اهل الصغار والمسلمون
من اهل العز فيجب اظهار المخالفة في الزي والهيئة ليقع التمييز بيننا وبينهم فلا يذل المسلم ولا يعز الكافر ولانا نهينا عن بدايتهم
بالسلام والتحية قال الله تعالى لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء الى قوله تلقون اليهم بالمودة فلابد من علامة نعرفهم كيلا نحسبهم مسلمين
فنبدأهم عن التحية ويمنعون من ركوب الفرس لانه من باب العز وهم من اهل الصغار فيمنعون عنه الا اذا وقعت الحاجة
الى ذلك بان استعان بهم الامام في المحاربة والذب عن المسلمين هكذا ذكر شيخ الاسلام وذكر صدر الاسلام ويمنعون من
ركوب الافراس الفاخرة الا الكودن قال شيخ الاسلام ولا يمنعون عن ركوب البغل لانه شبه الحمار ولا يمنعون عن ركوب
الحمار لان كل احد لا يقدر على المشي ولكن يمنعون من ان يضعوا على المركب سرجا كسرج المسلمين وينبغي ان يكون على قربوس سرجهم
مثل الرمانة والاصل في هذا كله ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى امراء الامصار والجنود ان لا تتركوا اهل الذمة
يتشبهون بالمسلمين في لباسهم ومركبهم واختلفوا في قوله وينبغي ان يكون على قربوس سرجهم مثل الرمانة قال الفقيه
ابو جعفر رحمه الله في كتاب العشر لم يرد بقوله على قربوس السرج مثل الرمانة ان يكون قربوس سرجهم مثل مقدم
سرجنا ثم يكون عليه الرمانة وانما اراد ان يكون قربوس سرجهم مثل مقدم الاكاف وهو مثل الرمانة وقال بعض مشايخنا
اراد به ان يكون سروجهم كسروج المسلمين وعلى مقدمها شي كالرمانة والاول اصح لانه اقرب الى موافقة رواية الجامع
الصغير قال وينبغي ان يلبسوا قلانس مضربة وكذلك يمنعون ان يكون شراك نعالهم كشراك نعال الناس في ديارنا ولا يلبسوا النعال
النعال وانما يلبسون المكاعب … ان يكون مكاعبهم وينبغي ان يكون خشنة فاسدة اللون ولا يكون من يلبسه بعض ائمتهم وينبغي
ان يوخذ واحد منهم بان يتخذ كل انسان منهم الخيط الغليظ يعقده على وسطه امر عمر رضي الله عنه والمعنى فيه ان المقصود
هو العلامة ليقع التمييز بين المسلمين وبينهم والغالب وقوع النظر على الوسط فكان الوسط في تحصيل هذا المقصود
ابلغ وينبغي ان يكون ذلك من الخيط والصوف ولا يكون من الابريسم وينبغي ان يكون غليظا ولا يكون رقيقا بحيث
لا يقع البصر عليه الا ان يرفع النظر قال شيخ الاسلام وينبغي ان يعقده على وسطه عقدا ولا يجعل له حلقة يشده كما يشد
المسلم المنطقة ولكن يعلقه على اليمين والشمال لان الحقارة؟ والاندفاع التلبس في هذا اشد ولا يتركون ان يلبسوا
… وينبغي ان يكون خفافهم خشنة فاسدة اللون وكذلك لا يتركون ان يلبسوا اقبية من زينة وقمصا من زينة بل
يلبسون اقبية خشنة من كرابيس ازرارها طويلة وذيولها قصيرة وكذلك يلبسون قمصا خشنة من كرابيس جيوبهم
على صدورهم كما يكون للنسوان وهذا كله اذا وقع الظهور عليهم فاما اذا وقع منهم الصلح عن بعض هذه الاشيا فانهم
يتركون على ذلك ثم اختلف المشايخ بعد هذا ان المخالفة بيننا وبينهم شرط بعلامة واحدة او بعلامتين او بثلاث قال بعضهم بعلامة
واحدة اما على الراس كالقلنسوة الطويلة المضربة او على الوسط كالزنار او على الرجل كالمكعب على خلاف نعالنا ومكاعبنا لحصول
ما هو المقصود بها لعلامة لا محالة لان البصر قد يقع على الراس لا غير وقد يقع على الوسط لا غير وقد يقع على الرجل لا غير
والمقصود هو التمييز عند اللقاء وقت وقوع البصر عليهم حتى لا يعظمهم ولا يبتدئهم بالسلام ومنهم من قال في النصراني
يكتفى بعلامة واحدة وفي اليهود يحتاج الى علامتين وفي المجوس يحتاج الى ثلاث علامات واليه مال الشيخ الامام الجليل ابو بكر
محمد بن الفضل رحمه الله ووجه ذلك ان هذه العلامات تشعر بالذل والصغار وانما صاروا مستحقين للذل والصغار
بالكفر وبزيادة غلظ الكفر يزداد … بغلظة الكفر وكفر المجوس اغلظ من كفر اليهود والنصارى لانهم انكروا نبوة جميع الانبياء
فشرط في حقهم ثلث علامات زيادة في ذلهم وصغارهم وكفر اليهود بعد ذلك اغلظ من كفر النصارى لان اليهود يجحدون
نبوة عيسى ونبوة نبينا صلى الله عليه وسلم والنصارى يجحدون نبوة نبي واحد وهو نبينا فكان كفر اليهود اغلظ
فشرط في حقهم علامتان واكتفي في حق النصراني بعلامة واحدة ليقع الامتياز لا محالة وكان الحاكم الامام ابو محمد الكوفي رحمه الله
يقول ان صالحهم الامام واعطاهم الامنة بعلامة واحدة لا يزيد عليها واما اذا فتح بلدة قهرا وعنوة كان للامام ان يلزمهم
العلامات وهو الصحيح ولا يتركون حتى يحدثوا كنيسة او بيعة او بيت نار في مصر من امصار المسلمين قال عليه الصلاة والسلام
لا كنيسة ولا بيعة في الاسلام ولان في احداث البيع والكنايس في الامصار اعلان دين الكفر ونحن انما اعطيناهم
الذمة بشرط ان لا يعلنوا ما كان في دينهم ولا يمنعون من احداث الكنايس في القرى في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة

انهم يمنعون في احداث الكنايس في القرى كما يمنعون من ذلك في الامصار وهكذا ذكر محمد في كتاب العشر والخراج لان في احداث الكنايس
اعلاء دين الكفر وقد منعوا عن اعلاء الكفر في القرى كما يمنعون عنه في الامصار وجه رواية اصحابنا ان احداث الكنيسة
والبيعة مباح بعينه كانه بناؤه عمارة والبناء والعمارة مباح في الاسلام ولهذا الوجه مثل ذلك من المسلمين كان مباحا وانما
الحرمة لاجل قصدهم هذا البناء للمعصية فكان حراما لغيره فلكونه حراما لغيره منعوا عن احداثها في الامصار ولكونه
مباحا بعينه لم يمنعوا عن احداثها في القرى توفيرا على الشبهتين حظهما بخلاف بيع الخمر والخنزير لانه حرام ومعصية بعينه
وهم منعوا عن اظهار المعاصي في دار الاسلام فاما اذا كانت الكنيسة قديمة في القرى يترك القديمة بلا خلاف
وفي الامصار كذلك ترك القديمة على رواية الاجارات وعامة الكتب وعلى رواية كتاب العشر لا يترك القديمة وبرواية
كتاب العشر اخذ الحسن وعلى هذا اذا كان لهم كنيسة في قرية فبنى اهلها فيها ابنية كثيرة وصارت من جملة الامصار
امروا بهدم الكنيسة على رواية كتاب العشر وعلى عامة الروايات لا يؤمرون بذلك وهكذا اذا كانت لهم كنيسة بقرب
المصر فبنوا حولها الابنية حتى اتصل بذلك الموضع بالمصر وصار محلة من محال المصر امرهم الامام بهدم الكنيسة على رواية
كتاب العشر وعلى عامة الروايات لا يؤمرون بذلك وبرواية كتاب العشر اخذ الحسن بن زياد والصحيح ما ذكر في
عامة الروايات بدليل ما روي عن ابن عباس انه قال ايما ارض مصرتها العرب فليس لاحد من اهل الذمة ان يبنوا
فيها بيعة او يسقوا فيها خمرا او يضربوا فيها بناقوس وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين ان يوفوا لهم ولانه جرى التوارث
من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بترك الكنايس في الامصار من غير نكير منكر وتوارث الناس من غير
نكير منكر حجة شرعا ثم في هذه الرواية انما اذا صالحهم الامام على من صالح بينهم وبين الامام قبل فتحهم الامام فان الكنايس
يترك حالها في الروايات كلها المصر والقرى في ذلك سواء ثم اذا كانت الكنايس قديمة حتى لم يكن الامام هدمها ونقضها
على عامة الروايات وانهدمت كنيسة كان لهم بناؤها الان هذا ليس باحداث بل هو اعادة الاول ولكنه الاول فلا
يمنعون عنه الا اذا ارادوا ان يبنوا اوسع من الاول فحينئذ يمنعون من الزيادة لان في حق الزيادة احداث قال في كتاب
العشر والخراج ولا يترك واحد منهم حتى يشتري دارا ولا منزلا في مصر من امصار المسلمين وبهذه الرواية اخذ الحسن
ابن زياد وعلى رواية عامة الكتب يمكنون المقام في دار الاسلام الا ان يكون المصر من امصار العرب نحو ارض الحجاز
فانهم لا يمكنون المقام بهم رواية كتاب العشر ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر باخراج اليهود من جزيرة
العرب وعن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب ولا ادع فيها
الا مسلما قال واخرجهم عمر رضي الله عنه وعن علي رضي الله عنه انه اجلاهم من الكوفة والمعنى في ذلك انهم لو تمكنوا
من شراء الدور لاشترى كل واحد منهم دورا ومنازل فيؤدي الى ان يصير جميع المصر لهم ويخرج من ان يكون دار
الاسلام وانه لا يجوز وجه ما ذكر في عامة الروايات قول ابن عباس رضي الله عنهما وما كان قبل ذلك فحق على
المسلمين ان يوفوا لهم وسكناهم في الامصار كان قبل ذلك فحق لهم ترك ذلك عليهم وعن عمر رضي الله عنه انه حين
فتح بيت المقدس فعل وترك اهل الذمة فيها وفتح ابو عبيدة ابن الجراح وشرحبيل بن حسنة ويزيد بن ابي سفيان
ارض الشام عنوة فعلوا وتركوا اهل الذمة فيها ولانا اجمعنا على انهم يمكنون المقام في القرى من ارض العجم وانما تركوا
ليسمعوا كلام الله فقال فيستمعون على مجلس الاسلام ويردعن الاسلام وعن اهله وربما يميل قلبهم الى الاسلام وهذا
المعنى يقتضي تركهم في الامصار من الطريق الاولى ان هذه الفائدة في الامصار اتم واكمل وما روي من الاخبار سوى
خبر علي رضي الله عنه فوجه الجواب عن التمسك بها انها وردت في ارض العرب ونحن نقول انهم لا يمكنون
من المقام في ارض العرب والنص الوارد بخلاف القياس في ارض العرب لا يكون واردا في سائر الامصار
فالنص الوارد ثمة لا يكون واردا ههنا واما خبر علي رضي الله عنه فهو محمول على انه انما اجلاهم
من الكوفة فيصيبهم الدبر لهم ولا كلام فيما يفعله الامام على سبيل المصلحة فانا نقول به والله اعلم

فصل في الجمع بين خراج الرؤس والاراضي

قال محمد رحمه الله تعالى
في الزيادات اذا اراد ان يصالح اهل دار من ديار الحرب كل سنة على دراهم معلومة عن اراضيهم
وجماجمهم فهو جائز فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل الحرب وهم نصارى كل سنة
على الف وماية حلة من حللهم يؤدون النصف في المحرم والنصف في رجب وله الخيار ان شاء جمع بين
الرقاب والارض فجمعهما خراجا واحدا من الدراهم والدنانير او الكيل او الوزن او الثياب كما فعل رسول الله صلى الله عليه

باهل نجران وان شاء افرد كل واحد منهما فان جمع قسم المال على الاراضي والجماجم على قدر رجال الجماجم وعددهم وعلى قدر الاراضي
بالعدل لا بالانصاف لان المال قوبل بشيئين بالاراضي والجماجم والمال متى قوبل بشيئين يقسم عليهما بالحصص فما اصاب
الجماجم فهو جزيتهم حتى يقسم على الرجال المقاتلين على الترتيب الذي ذكرنا من دون النسوان والصبيان والذين غير
المقاتلين وما اصاب الاراضي يكون خراجا يقسم على عدد الاراضي على قدر الريع والغلة على الترتيب الذي
ذكرنا وهذا لانه لا وجه الى اخلاء جماجم الكفار عن الجزية بعد ما وقع الصلح ولا الى اخلاء الاراضي النامية
عن المؤنة وتعذر ايجاب مال اخر لان الصلح فمست الضرورة الى ان يجعل ما اصاب الجماجم جزيتهم وما اصاب
الاراضي خراجا فان قلت الجماجم بان مات بعضهم او اسلموا يدخل حصتهم في خراج الاراضي ان احتملت وكذلك
لو هلكت الجماجم كلها دخل حصة الجماجم في خراج الاراضي ان احتملت لان المال سمي في الصلح جملة وليس بمفرق وحق
منع الطرح من يدخل ويحسب الجماجم وبحسب الاراضي وامكن القول به لان الاراضي اصل في هذا الباب والرقاب
تبع حتى لم يجز افراد الرقاب بالمن والمعنى ان الجماجم ليس لها اصول باقية لانها تهلك فينقطع حق المقاتلة والبدل
متى قوبل بمتعينين احدهما تبع والاخر متبوع كان للتابع حصة من البدل ما دام باقيا واذا هلك يصرف كل البدل
الى المتبوع كما اذا اشترى ارضا فيها نخيل بثمن معلوم كان للنخيل حصة من الثمن ما دامت قائمة وثم الهلاك يجعل
كل الثمن بمقابلة الارض كذا ههنا قال اذا كانت الاراضي لا تحتمل ذلك لم يزد عليها بقدر ما احتملت
اعتبارا للانتهاء بالابتداء وان كثرت الجماجم بعد ذلك اخذ عليهم حصتهم لان الطرح كان لاجل الضرورة وقد ارتفعت
الضرورة وان هلكت الاراضي بان مدت او غرقت وبقيت الجماجم لا يحول وظيفة الاراضي الى الجماجم لان الجماجم تبع في
هذا الباب والاراضي اصل وعند هلاك الاصل لا يجعل كل البدل بمقابلة التبع بل سقط حصة الاصل ولم تهلك
الاراضي ولكن قل ريعها نقصت حصة الاراضي ونقلت الى الجماجم ان احتملت فان عاد ريع الاراضي عند الكمال
اعيد عليها ما رد وكذلك اذا لم يقل ريع الاراضي ولكن كثرت الجماجم بعض عن الاراضي وصرف من خراجها الى الجماجم
بقدر ما يحتمل كالزيادات الحمل قبض العيمن فانه ينقص من حصة الارض ويصرف الى النخيل كذا ههنا اذا
جمع بين الرقاب والاراضي في الصلح واما اذا افرد وجعل للجماجم حصة معلومة من المال وللاراضي حصة معلومة
من الاراضي المال لم يدخل احدى الوظيفتين في الاخرى حتى اذا قلت الجماجم سقط حصة من مات وكذلك اذا
هلكت الجماجم جملة سقط حصة الجماجم ولا يصرف الى الاراضي شيء من حصة الجماجم وكذلك اذا كثرت الجماجم وقل
ريع الاراضي او بقي على حاله لم يصرف الى الجماجم شيء من حصة الاراضي وانما كان كذلك لان الجماجم وان كانت تابعة للاراضي
في حكم المن الا انها لما افردت بالصلح والبدل صارت اصلا وهلاك بعض الاصل سقط ما بازائه من البدل كما لو اشترى
ارضا فيها نخيل وسمي لكل واحد ثمنا معلوما فاحترقت النخيل من قبل القبض ولو صالحهم الامام في الابتداء على
معلوم على ان ياخذ ذلك من الاراضي دون الجماجم او من الجماجم دون الاراضي كان ذلك باطلا لان فيه اخلاء جماجم
الكفار او اخلاء الارض النامية عن المؤنة وذلك باطل ولكن بهذا لا يبطل الصلح لان عقد الذمة لا يبطل بالشروط
الفاسدة بل يبطل الشرط ويبقى المال متقابلا بهما وصار هذا وما تقدم سواء قال ولو اسلم اهل هذه الدار التي صالحهم
الامام على مال معلوم يؤدون عن رؤسهم واراضيهم سقط عنهم خراج الرؤس وخراج الاراضي على حاله ولا خلاف
بيننا في خراج الرؤس اما الا بيننا في خراج الاراضي والاصل في ذلك ما روي ان عليا رضي الله عنه قال لدهقان
ان اسلمت وضعنا عنك خراج راسك واخذنا منك خراج ارضك وعن عمر رضي الله عنه انه اخذ من دهقان نهر الملك
خراج ارضها بعد ما اسلمت وعن ابن مسعود والحسن بن علي وابي هريرة وابي عمر رضوان الله عليهم اجمعين انهم
اشتروا اراضي خراجية بالسواد وكانوا يؤدون الخراج عنها وان اراد الامام ان يجعل الاراضي عشرية ليس
له ذلك فقد صح ان عمر رضي الله عنه ترك من اسلم من اهل سواد عراق على خراج ارضه ولو كان خطا فيه ولعطاه
لانه مجتهد فيه لان من العلماء من قال بان اراضي الكفار بعد ما اسلموا تصير عشرية وهو مالك ولو لم يسلم
اهل هذه الدار لكن اراد الامام ان ينقلهم من دارهم الى دار اخرى ويحول الى دارهم قوما وعجز هو عن دفع
الكفار عن انفسهم ان قصدوهم او يخاف عليهم ان يحرزوا الكفار بعورات المسلمين واذا نقل ان شاء قوم اراضيهم
واعطاهم اثمانها كما فعل بيهود وادي القرى وان شاء اسلم لهم الاراضي للقوم الذي نقلهم الى بلادهم

كما فعل عمر رضي الله عنه باهل نجران فاذا رضي الله عنه اعطاهم اراضي من العراق مثل اراضيهم واذا فعل ذلك كان على رأس
كل فريق الوظيفة التي كانت عليهم في بلدتهم وكان على كل فريق خراج الارض المنقول عنها هكذا ذكر في الزيادات
وذكر في رواية اخرى ان على كل فريق خراج الارض المنقول اليها واختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا في المسئلة روايتان
وذكروا لكل رواية وجها وجه ما ذكر في الزيادات ان الوظيفة انما وجبت عليهم بالصلح وانما وقع الصلح مع كل فريق
على وظيفة المنقول عنها وجه الرواية الاخرى ان هذا من الامام مبادلة الارض بالارض وفي مبادلة الاراضي
بالاراضي يعتبر خراج المنقول اليه كما اذا اشترى الرجلان ارضا بارض وبعضهم قالوا ليس في المسئلة روايتان
ولكن لكل رواية تأويل واختلفوا في التأويل بعضهم قالوا ما ذكر في الزيادات محمول على ما اذا لم يكن للمنقول اليها خراج
موظف يستعد خراج المنقول اليها بخراج المنقول عنها حقيقة وما ذكر في الرواية الاخرى محمول على ما اذا كان
للمنقول اليها خراج موظف مقدر وبعضهم قالوا ما ذكر في الزيادات محمول على ما اذا وقع الصلح عن الارض اذ لم يمكن
الفصل وما ذكر في الرواية الاخرى محمول على ما اذا وقع الصلح متفرقا وعند ذلك الفصل يمكن تعتبر في الاراضي
خراج المنقول اليها فان كانت احدى الاراضي خيرا من الاخرى فالامام للذين حولهم الى الاراضي الردية
في المساحة حتى يأخذ واشل ما اخذ منهم في القيمة اعتبارا للنظر بين الجانبين هذا اذا نقل الى تلك الاراضي قوما من
اهل الذمة وان نقل اليها قوما من المسلمين فعلى المسلمين خراج تلك الاراضي لان الخراج استقر وظيفة لهذه الاراضي
فلا يبطل باسلام المالك بعد ذلك كما لو اشترى المسلم ارضا خراجية بعد ذلك انه كان المال مفرقا في الصلح جعل
الامام على المسلمين حصة حصة الاراضي وان كان المال جملة قسم المال على جماجم الذين يفرقهم وعلى الاراضي كل سنة فما اصاب
الاراضي جعل على المسلمين الذين نقلهم اليها وما اصاب الجماجم على الذين بعلم منها والله تعالى اعلم ٥ ٥

كتاب المعادن والركاز والكنوز

اعلم ان الكنز اسم لمال مدفون في الارض دفنه
بنو آدم والمعدن اسم لمال جعله الله تعالى في الارض يوم خلقها والركاز قد يذكر ويراد به المعدن وقد يذكر
ويراد به الكنز الا انه للمعدن حقيقة وللكنز مجازا لان الركاز ماخوذ من المركز وهو الاثبات يقال ركز رمحه في الارض
اذا اثبته فيها والمثبت في الارض حقيقة عرق الذهب فاما الكنز موضوع فيها وليس بمثبت حقيقة فاما الكلام
في المعدن فنقول اما ان وجده في ارض مباحة وجب فيه الخمس سواء كان معدن ذهب او معدن فضة او رصاص
او صفر او حديد لان له حكم الغنيمة لان هذه المواضع كانت في ايدي الكفرة ثم وقعت في ايدينا بحكم القهر فكانت غنيمة فيجب
فيها الخمس ويكون اربعة اخماس للواجد وكان ينبغي ان يكون للمسلمين الغانمين لان لها حكم الغنيمة والجواب ان هذا المال
كان مباحا قبل اخذ الغانمين والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه كالصيد ويد الغانمين ثابتة في هذا المال حكما لا حقيقة
لان اثبات اليد على ظاهر الارض اثبات على باطنها حكما لا حقيقة وصرف في يد الواجد حقيقة فاعتبار الحكم ان
الملك الغانمين فاعتبار الحقيقة لا يوجب الملك لهم والملك لم يكن ثابتا لهم فلا يثبت بالشك والاحتمال فلا يعطى الاربعة
الاخماس حكم الغنيمة في حق الغانمين لهذا المعنى اما في حق وجوب الخمس اعطيت حكم الغنيمة لان جهة الحكم توجب
الخمس وجهة الحقيقة لا توجب فترجح الموجب احتياطا وان وجده في دار فليس فيه شيء وهو لصاحب الدار وقال
ابو يوسف ومحمد فيه الخمس اعتبارا بالارض والجامع بينهما انه مال مغنوم وابو حنيفة رحمه الله يقول ان الذهب والفضة
التي في المعادن من جملة اجزاء الارض لانها خلقت مع الارض ولهذا يملكه المشتري بشراء الدار والدار صارت خالصة
عن حق الله تعالى وصارت ملكا للمالك الا ترى انه لا يجب فيها عشر ولا خراج فكذا هذا الجزء واما الارض ففي الموجود
فيه روايتان عن ابي حنيفة ذكر في الاصل انه لا يجب فيه شيء وسوى بين الموجود في الارض وبين الموجود في الدار والفرق
ان سائر اجزاء الارض غير سالمة لصاحب الارض خالصا عن حق الله تعالى فانه يجب فيه عشر او خراج فكذا هذا الجزء
وسائر اجزاء الدار سالمة لصاحبها خالية عن حق الله تعالى فكذا هذا الجزء واما قوله فان هذا مال مغنوم قلنا نعم ولكنه مودع في الارض
وقد اخذ الخمس من ظاهر الارض فجاز ان لا يؤخذ مما هو مودع فيها واما الكلام في الكنز فلا يخلو من وجهين الاول ان وجد
في دار الاسلام وانه على وجهين ان يجد في ارض غير مملوكة نحو المفازة والجبال وما اشبههما فان كان فيه علامات الاسلام كالمصحف
والدراهم المكتوبة فيها الشهادة وما اشبه ذلك فهو بمنزلة اللقطة يعرفها حولا وان كان فيه علامات الاسلام فالظاهر انه وضع المسلمين
ومال المسلم لا يصير غنيمة والمالك ليس بمعلوم فيكون له حكم اللقطة وان كان فيه علامات الشرك فالظاهر انه من وضع المشركين
وقع في ايدينا بايجاف الخيل والركاب فيكون غنيمة فيجب فيه الخمس وان لم يكن فيه علامة يستدل بها على شيء فهو لقطة في زماننا لان العهد

قد تقادم ودرست الطاقة لم يبق شيء مما دفنه اهل الحرب ويستوي ان يكون الواجد صغيرا او كبيرا حرا او عبدا مسلما او ذميا لان استحقاق
هذا المال بمنزلة استحقاق الغنيمة والجميع من هؤلاء حق في الغنيمة فيكون لهم حق في استحقاق هذا المال الا انه يرضخ للعبد والذمي
والصبي في القتال ولا يبلغ نصيبهم السهم تحرزا عن مساواة بين التبع والمتبوع عند المزاحمة وههنا لا يتزاحمون في الاستحقاق
حتى يعتبر التفاضل فلهذا كان الباقي له وان كان الواجد حربيا مستأمنا لا يعطى له شيء لانه لا حظ لاهل
الحرب من غنيمة المسلمين الا ان يكون الحربي عمل باذن الامام وشرط ومقاطعته فعليه ان يفي بشرطه واجب قال
عليه المسلمون عند شروطهم وان وجد في دار مملوكة له وفيه علامات الشرك او لم يكن فيه علامة يستدل بها على
شيء ففيه الخمس واربعة اخماسه للمختط له عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد وهو الذي اختطه الامام حين فتح
اهل الاسلام تلك البلدة ان كان حيا او لورثته ان كان ميتا ولا شيء للواجد وقال ابو يوسف رحمه الله
هو للواجد لان هذا المال كان مباحا والمباح يملك باثبات اليد ويد المختط لم تثبت على هذا المال حكما لا حقيقة
ويد الواجد ثبتت عليها حقيقة فاعتبار الحكم ان كان يقتضي ثبوت الملك للمختط له فاعتبار الحقيقة يقتضي ثبوت
الملك للواجد فيترجح الواجد لان الحقيقة فوق الحكمي ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان يد المختط له على الكل سبقت
يد الواجد فيكون ملكا كالمعدن وهذا لان اليد على ما في باطن الارض تثبت حكما لثبوتها على الظاهر الا ان قبل
القسمة تلك يد عموم وبعد الاختطاط يصير يد خصوص واليد الحكمية تكفي لثبوت الملك في المباح اذا كانت
يد خصوص ولا يكفي اذا كانت يد عموم فيعتبر اليد الحكمية باليد الحقيقية واليد الحقيقية اذا كانت يد خصوص
تفيد الملك على وجه يكون لبقاء التصرف الا ترى ان تصرف الغازي في الغنيمة قبل القسمة لا ينفذ وبعد القسمة ينفذ
فكذا اليد الحكمية فتثبت الملك للمختط باليد الحكمية ثم المختط له ان باع وسلم الدار فانه لا يزول ملكه في الكنز لان البيع تناول الدار
والكنز ليس من اجزاء الدار والمشتري وان استولى على الكنز لا يملكه لان الكنز ملك المختط له وانه مسلم ومال المسلم
لا يملك بالاستيلاء الوجه الثاني اذا وجد كنزا في دار الحرب فاعلم بان محمدا رحمه الله وضع هذه المسئلة في الجامع
الصغير وفي الاصل في الركاز فقال مسلم دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم وان
وجده في الصحراء يريد به موضعا لا يكون مملوكا لاحد كالمفازة ونحوها فهو له ولا شيء فيه قال شيخ الاسلام اراد
بالركاز في هذه المسئلة المعدن دون الكنز لان الموجود في الصحراء ان كان كنزا يلزمه الرد عليهم لان الداخل دار الحرب
بامان التزم ان لا يغدر بهم وفي اخذ الكنز منه غدر وخيانة لما فيه من التعرض لملكهم لان المدفون ملكهم سواء في الصحراء او
في الدار والغدر وذكر هذه المسئلة في شرحه ووضعها في الكنز وحمل الجواب فيه على نحو ما ذكر محمد رحمه الله في الاصل
في الجامع الصغير فهذا يبين لك ان الكنز والمعدن في هذه الصورة واحد ووجه ذلك ان يد صاحب الدار ثابتة
على ظاهر الدار حقيقة فيعتبر ثابتة على ظاهر الدار حقيقة فيصير ثابتة على ما في باطن الدار كلها والا فان يمنع
ازالته ترجع عما فيها فاما الصحراء فلا يد لاحد على ظاهره حقيقة حتى يعتبر ثابتة على ما في باطنه حكما فلا يمنع الامان
اخذه كما لا يمنع اخذ الحطب والحشيش ولا خمس في العنبر والزئبق الذي يوجد في الجبال وكذا في الياقوت والزمرد
لانه ليس له حكم الغنيمة لانه لم يكن في يد احد وليس له معدنا انما يوجد بالطلب فكان كالصيد بخلاف الكنز لان الكنز
كان مملوكا للكفرة وكان في ايديهم ثم كنزوها فيكون له حكم الغنيمة فيجب فيه الخمس والخمس في الذهب والفضة
يخرجان من البحر وكذلك جميع ما يستخرج من البحر كالعنبر واللؤلؤ فلا خمس فيه لانه ليس بغنيمة لان الغنيمة ما كان في
ايدي الكفرة ثم صار في ايدينا بحكم القهر والغلبة وباطن البحر لم يرد عليه يد احد ولا قهر احد فلم يكن غنيمة
وفي كل موضع وجب الخمس لو دفع الواجد الخمس بنفسه الى الفقراء ولم يدفعه الى السلطان لا يأخذ منه السلطان ثانيا
بخلاف زكاة السوائم ولو دفع الواجد الخمس الى والديه والى ولده وهم فقراء يجوز بخلاف الزكاة والكفارات وصدقة
الفطر ويجوز له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت اربعة الاخماس لا يكفيه لحديث علي رضي الله عنه قال محمد في اخر كتاب
الزكاة من الاصل يجب ان يكون بيوت الاموال اربعة احدها بيت مال الزكوة والعشور والكفارات اذا وصلت
الى يد الامام والثاني بيت مال الخراج والجزية وصدقات بني تغلب وما يأخذ العاشر من الكفرة والثالث بيت
مال الخمس يعني خمس الغنائم والركاز والكنوز والرابع بيت مال اللقطات والتركات وانما وجب ان يكون بيوت المال اربعة اما بيت
مال الزكاة والخراج والخمس فلان لكل مال منها حكم يختص به لا يشاركه مال اخر فيه فمتى جعل الكل في بيت واحد يختلط لا يمكنه اقامة
كل مال واما بيت اللقطات والتركات لانه ربما يظهر له مستحق بعينها فلو خلطها بغيرها لا يمكنه ردها بعينها على مستحقها فيجعل

بيوت المال اربعة لما بينا ان ذلك لان مال الزكاة وعشور الاراضي مصروفة الى المذكور في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية لا يجوز صرفها
الى المقاتلة ولا الى فقراء بني هاشم وقال الخراج والجزية يصرف الى المقاتلة والى سد ثغور المسلمين وبناء الحصون في الثغور وبناء مراصد
الطريق في دار الاسلام ليمنع الامن عن طرق الطريق من جهة اللصوص والى كرا الانهار العظام والذي فيه صلاح المسلمين والى من فرغ
نفسه لعمل المسلمين نحو القضاة والمحتسب والمفتين والمقرئين والمعلمين والى عمارة المساجد والقناطر والى مصالح المرضى
اذا كانوا فقراء والى تكفين الموتى الذين لا مال لهم والى نفقة اللقيط وجبر جنايته وما اشبه ذلك والحاصل ان هذا النوع يصرف الى ما فيه
صلاح الدين وصلاح دار الاسلام والمسلمين وقال الخمس يصرف الى فقراء المسلمين الهاشمي وغيره سواء واللقطات والتركات يصرف الى ما
فيه صلاح المسلمين كمال الخراج والجزية الا انه يجعل لها بيت على حدة لما ذكرنا وربما يظهر لها مستحق بعينها ولو كان في بعض بيوت
هذه الاموال مال ولم يكن في البعض مال فللامام ان يصرف مال ذلك البيت الى هذا البيت عند الحاجة حتى اذا لم يكن في بيت مال الخراج مال
وفي بيت مال الصدقة مال قال فالامام ياخذ من بيت مال الصدقة ويصرفه الى المقاتلة ثم اذا وصل اليه مال الخراج يرد على بيت مال
الصدقة مثل ما اخذ لانه لا حق للمقاتلة في مال الصدقة وانما صرف الى وجه القرض فرد مثله عند القدرة الا اذا صرف الى مقاتلة فقراء
المقاتلة فحينئذ لا يرد لانه صرفه الى مصرفه ولو لم يكن في بيت مال الصدقة مال وصرف مال الخراج الى الفقراء ثم وصل اليه مال الصدقات
لا يرد مثله الى بيت مال الخراج لان الخراج له حكم الغنيمة وللفقراء حظ من الغنيمة ولهذا كان له ان يعطي الفقير من مال الخراج لاستغنائه
بالصدقات فاذا احتاج وصرف اليه كان الصرف الى المصرف فلا يصير قرضا **كتاب الصوم**
هذا الكتاب يشتمل على اربعة عشر فصلا الاول في بيان وقت الصوم وما يتصل به الثاني فيما يتعلق برؤية الهلال الثالث فيما يتعلق
بالنية الرابع فيما يفسد الصوم وما لا يفسد الخامس في وجوب الكفارة في افساد الصوم السادس فيما يكره للصائم ان يفعله وما لا يكره
السابع في الاسباب المبيحة للفطر الثامن في بيان الاوقات التي يكره فيها الصوم التاسع فيما يصير شبهة في اسقاط الكفارة
العاشر في المجنون والمغمى عليه يفيق والصبي يبلغ والنصراني يسلم والحائض تطهر ومن بمعناهم الحادي عشر في النذور الثاني عشر
في الاعتكاف الثالث عشر في صدقة الفطر الرابع عشر في المتفرقات **الفصل الاول في بيان وقت الصوم وما يتصل به**
قال اصحابنا رحمهم الله وقت الصوم من حين يطلع الفجر الثاني وهو الفجر المستطير المنتشر في الافاق الى وقت غروب الشمس كما غربت
الشمس خرج وقت الصوم ولم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او لاستطارته وانتشاره وقد اختلف المشايخ فيه بعضهم
قالوا العبرة لاوله وبعضهم قالوا العبرة لاستطارته قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله القول الاول احوط والثاني اوسع
واذا شك في الفجر قال في الاصل احب الي ان يدع الاكل والشرب قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله الواجب على من شك
في طلوع الفجر ان يطالع الفجر او يامر من يثق به حتى يطالعه فان طالع وليس في السماء علة بان لم يكن السماء متغيمة ولا مستوية وليس بسحر
علة وهو ينظر الى مطلع الفجر فله ان ياكل ما لم يطلع الفجر وان كان في موضع لا يرى طلوع الفجر او يرى الا ان السماء كانت متغيمة او مقمرة
فانه ينظر ان انضم الى الشك علامة اخرى يدل على طلوع الفجر من حيث الظاهر بان كان له ورد يوافق طلوع الفجر بختمه فقرأ وشك في طلوع
الفجر او كان يعلم بها اذا اخذ مكانا من السماء يوافق ذلك طلوع الفجر فاذا انضم الى الشك مثل هذه العلامة يدع الاكل والشرب ويكون
مسيئا اذا اكل او شرب ويكون عليه القضاء اذا كان اكبر رايه ان الفجر طالع هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده وذكر القدوري ان في
هذا الفصل روايتين وقال الصحيح انه لا قضاء عليه لان الاصل بقاء الليل فلا نحكم على هذا الاصل حتى يقوم الدليل على خلافه لانه يستحب
له القضاء احتياطا لامر العبادة وان لم ينضم الى الشك مثل ما ذكرنا من العلامة يستحب له ان يترك الاكل وان اكل يكون مسيئا ولا قضاء
عليه الا اذا كان اكثر رايه ان الفجر طالع فيستحب له القضاء وان امر انسانا ليطالع طلوع الفجر فاخبره بالطلوع وان كان المخبر عدلا لا يجوز له
انه ياكل حرا كان او مملوكا ذكرا كان او انثى وان اخبره صبي او كافر لا ياكل اذا غلب على ظنه انه صادق وان اخبره عدل بالطلوع وعدل
اخر بعدم الطلوع تحرى سواء كان دينا او كان احدهما حرا والاخر مملوكا وان كان من احد الجانبين عدلان حران ومن الجانب الاخر مملوكان
اخذ بشهادة الحرين وان كان ياكل فاخبره عدل ان الفجر طالع فاتم الاكل لا يلزمه الكفارة لانه قد اكل قبل الاخبار وفسد صومه
لا عن كفارة فيلزمه الكفارة بالاكل يوجد بعد ذلك حتى لو لم يكن اكل قبل الاخبار وانما اكل بعد الاخبار يلزمه الكفارة وان كان ياكل
فقال له واحد عدل او قال له عدلان تم ذلك وظهر ان الفجر كان طالعا لزمه الكفارة في مجموع النوازل لا قوله دم ذي اخبار
انه يطلع الان فاما كان ظن الاكل قبل الاخبار فاما كان قبل طلوع الفجر فلم يفسد الصوم وما وجد من الاكل بعد ذلك وجد بعد طلوع الفجر
وبعد العلم به فيكون عمدا وقصدا فيوجب الكفارة ولو اخبره عدل ان الفجر قد طلع وعدلان انه لم يطلع فاكل بعد ذلك
ثم ظهر ان الفجر كان طالعا هل يلزمه الكفارة اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا لا يلزمه الكفارة لان البينتين تعارضتا فتهاترتا فكان
التحري على ظن ان الفجر لم يطلع وهناك لا يلزمه الكفارة وبعضهم قالوا يلزمه الكفارة ولو شهد واحد على طلوع الفجر واثنان على انه لم يطلع

لم تجب الكفارة ولو اراد ان يتسحر بالتحري فله ذلك ان كان بحال لا يمكنه مطالعة الفجر بنفسه او بغيره وذكر شمس الائمة الحلواني ان من
تسحر باكثر الراي لا باس به اذا كان هذا الرجل ممن لا يخفى على مثله مثل ذلك فان كان ممن يخفى عليه مثل ذلك فسبيله ان يدع
الاكل وان اراد ان يتسحر فصرف قبل التحري فان كثر ذلك الصوت من كل جانب وفي جميع اطراف البلدة فلا باس به وان كان سمع
صوتا واحدا فان علم عدالته يعتمد عليه وان عرف فسقه لا يعتمد عليه وان لم يعرف حاله يحتاط ولا ياكل وان اراد
ان يعتمد لصياح الديك فقد انكر ذلك مشايخنا وقال بعضهم لا باس به اذا كان قد جربه مرارا وظهر له انه يصيب
الوقت اذا تسحر فدخل عليه قوم وقالوا ان الفجر طالع فقال اذا حصل الفطر اكل اكلا مشبعا فاكل ثم ظهر ان الاكل
الاول كان التسحر والثاني بعد الصبح قال الحاكم ابو محمد الكوفي رحمه الله ان كانوا جماعة وقد صدقهم فالكفارة وان
كان المخبر واحدا الا انه عدل ولكن الجواب وان كان فاسقا فعليه الكفارة واذا قالت المراة لزوجها طالعت
الفجر فلم يطلع بعد فجامعها ثم ظهر ان الفجر كان طالعا قال الحاكم الامام ابو محمد الكوفي رحمه الله ان صدقها وهي ثقة فالكفارة
عليه وقال عبد الرحمن بن ابي الليث في فتاويه لا كفارة عليه من غير تفصيل وعادنا الكفارة وكذا افتى القاضي الامام
ابو علي والخطيب المظفر ابن النعمان عند كلمه بيان الاحكام المتعلقة باول وقت الصوم جئنا الى بيان الاحكام المتعلقة
باخر الوقت قال بعض مشايخنا لا يجوز الافطار بالتحري وعن محمد انه ان كان في موضع يمكنه مطالعة غروب الشمس لا يمنعه
عن ذلك مانع لا يفطر بالتحري بل يفطر بالمعاينة وان منعه عن ذلك مانع يفطر بالتحري بعد ان يتقن فيه ويحتاط
نحو ان يسمع العلامة من المظالم ونحوه وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر شمس الائمة الحلواني ان ظاهر
مذهب اصحابنا انه يجوز الافطار بالتحري وان افطر غالب رايه ان الشمس قد غربت ثم تبين انها لم تغرب
بعد كان عليه قضاء ذلك اليوم بخلاف ما اذا بقي غالب رايه ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طلع كانه لا يجب عليه القضاء
على الرواية الصحيحة بل يستحب له القضاء لان ثمه الاصل بقاء الليل ولا يترك اليقين بمثله وهاهنا الاصل بقاء النهار
فلا يترك اليقين بمثله واما اذا شك في غروب الشمس والشك يساوي الظن فافطر ثم تبين ان الشمس ما غربت يلزمه
الكفارة هكذا قاله الفقيه ابو جعفر ووجه ما ذكرنا ان الاصل بقاء النهار وروى ابن رستم عن محمد انه لا كفارة
عليه استحسانا وان اخبره مخبر بغروب الشمس من المشايخ من قال لا يجوز له الفطر بقول الواحد بل يشترط التثنية وقال
شمس الائمة الحلواني ظاهر الجواب انه لا باس بان يعتمد على قوله اذا كان عدلا ويميل قلبه الى صدقه كما في التسحر ولو
اخبره عدلان ان الشمس قد غربت واخبره عدلان انها لم تغرب فاكل ثم تبين انها لم تغرب فالكفارة عليه لان
اللذان شهدا بعدم الغروب لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على النفي او لان الاصل هو النهار وانه ما يثبت
بدون شهادتين واللذان شهدا على الغروب شهدا على اثبات ما ليس بثابت بشهادتهما فيثبت الغروب بشهادتهما
فلهذا لا يجب الكفارة وبهذا يجب الكفارة عند بعض المشايخ في مسئلة طلوع الفجر وهو الصحيح سئل شمس الائمة الحلواني عن
الافطار يوم الغيم فقال جواب هذه المسئلة لا يوجد في الكتب والجواب فيها كالجواب في مراعاة الوقت ليصلي
وهناك قال اصحابنا يؤخر المغرب وكذا هاهنا يؤخر الافطار ويأخذ فيه بالثقة ما استطاع والله اعلم
الفصل الثاني فيما يتعلق برؤية الهلال الواحد اذا شهد برؤية هلال
رمضان فان كانت السماء متغيمة يقبل شهادة الواحد اذا كان مسلما رجلا كان او امراة او عبدا
او امة او محدودا في قذف تاب بعد ان يكون عدلا في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي ان يقبل شهادة
الفاسق وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة واما
اذا كان مستور الحال فالظاهر ان لا يقبل شهادته وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه
يقبل شهادته وهو الصحيح وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله تعالى يقول اذا كان
السماء متغيمة انما يقبل شهادة الواحد اذا فسر وقال رايت الهلال خارج البلدة في الصحراء او يقول
رايته في البلدة بين خلل السحاب في وقت يدخل في السحاب ثم يتجلى اما بدون هذا التفسير لا يقبل
لمكان التهمة فاما اذا كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روي
الحسن عن ابي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد ما اختلفوا في مقدار ذلك اولا الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة انه تقبل شهادة رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف انه قال يعتبر في ذلك جمع
عظيم وروي عنه انه قدره بعدد القسامة وعن خلف ابن ايوب انه قال خمسمائة ببلخ قليل وعن ابي حفص

الكبير يعتبر الوفا وعن محمد انه قال يفوض مقدار القلة والكثرة الى رأي الامام ثم انما لا يقبل شهادة الواحد على هلال رمضان
اذا كانت السماء متغيمة اذا كان هذا الواحد في المصر فاذا جاء من خارج المصر او جاء من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي
انه يقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر القدوري انه لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية هذا الذي
ذكرنا في هلال رمضان واذا اقامت الشهادة برؤية هلال شوال او برؤية هلال ذي الحجة ان كانت السماء متغيمة فالجواب
فيه كالجواب في رؤية هلال رمضان يعني لا يقبل فيه شهادة الواحد بل يشترط فيه زيادة العدد ولا بد من
اعتبار العدالة والحرية وشهادات خواهر زاده في شرح الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقبل في ذلك شهادة
رجلين او رجل وامرأتين فاما اذا كانت السماء متغيمة فلا يقبل ما لم يشهد بذلك رجلان او رجل وامرأتان في ظاهر
الرواية وفي المنتقى انه يقبل في ذلك شهادة الواحد علل محمد في المنتقى لقبول شهادة الواحد على هلال رمضان فقال
لان هذا امر يدخل في فريضة وحق قال الا ترى لو شهد مسلم عدل على نصراني انه اسلم قبل موته وبرأ من دينه قبلت
شهادته حتى يصلى عليه ولو شهد مسلم عدل على مسلم انه ارتد والعياذ بالله لا يقبل شهادته ولا تترك الصلاة
عليه لهذا ان الاسلام دخول في حق وفرض ويقبل شهادة الواحد العدل لتعلقه وذكر شيخ الاسلام في شرح
الشهادات ان شهادة المثنى في الفطر والاضحى انما يقبل اذا كان بالسماء علة او كانت مصحية وجاء آخر من مكان
آخر اما اذا كانت مصحية وما جاء آخر من مكان آخر لا يكتفى بشهادة اثنين بل يشترط فيه شهادة جماعة وعن ابي يوسف
في المنتقى ما هو قريب من هذا فقال انما قبل شهادة الرجلين على هلال شوال اذا كانا جاءا من […] او اخبرا انهما
رأياه في غير البلد اما اذا اخبرا انهما رأياه في البلد وكان البلد كبيرا لا يقبل يتراءاه الناس لا بد وان يكونوا جماعة
كثيرة وروى بشر عن ابي يوسف في الامالي ان ابا حنيفة كان يجيز على هلال شهر رمضان شهادة الرجل الواحد
العدل والمولى والعبد والامة والمحدود في القذف اذا كان عدلا ولا يجيز شهادة الكافر والفاسق ولا يجيز
في هلال ذي الحجة والفطر الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا يجيز شهادة العبد والامة والمحدود في القذف
وهو قول ابي يوسف وعن الفقيه ابي جعفر انه قال في هلال رمضان في الصوم لا يقبل قول رجل واحد عدل
سواء كان بالسماء علة او لم يكن وروى الحسن بن زياد انه قال يحتاج الى شهادة رجلين في الفطر والصوم جميعا سواء
كان بالسماء علة او لم يكن واما هلال ذي الحجة ذكر في بعض المواضع انه بمنزلة هلال رمضان ويقبل شهادة الواحد في هلال رمضان
ولا يشترط لفظة الشهادة وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح كتاب الاستحسان وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب
الشهادات في المنتقى هشام عن محمد شهادة العبد في هلال رمضان مقبولة قال لان شهادة العبد في هذا الباب بمنزلة
شهادة الحر في المعاملات ثم شهادة الحر على شهادة الحر مقبولة في المعاملات فكذا شهادة العبد على شهادة العبد
في هذا الباب ثم الواحد اذا رأى هلال رمضان وحده هل يلزمه ان يشهد عند الحاكم لا ذكر لهذا في المبسوط قال شمس الائمة
الحلواني رحمه الله اذا كان عدلا لا يلزمه ان يشهد عند الحاكم حرا كان او عبدا او امة حتى الجارية المخدرة وهو من فروض
العين ويجب ان يشهد في ليلته ذلك كي لا يصبح الناس مفطرين والجارية المخدرة ان تشهد بغير اذن وليها فاما اذا كان الرائي
فاسقا يكون فيه شبهة قول الطحاوي انه علم ان الامام يميل الى قول الطحاوي ويقبل شهادته يلزمه ان يشهد واما اذا
كان مستعدا دخل فيه شبهة الرد ويتبين ممن اصحابنا وهذا في المصر اما في السواد اذا رأى احدهم هلال رمضان يشهد
في مسجد قريته وعلى الناس ان يصوموا بقوله بعد ان يكون عدلا اذا لم يكن هناك حاكم يشهد عنده واذا ابصر هلال
رمضان وحده وشهد عند القاضي فرد القاضي شهادته فعليه ان يصوم خلافا للحسن البصري وعثمان البتي فان افطر بعد
ما رد الامام شهادته فلا كفارة عليه عندنا وان افطر قبل ان يرد الامام شهادته او قبل ان يشهد عند القاضي هل
يلزمه الكفارة عندنا فيه اختلاف المشايخ ذكر شمس الائمة الحلواني في شرح كتاب الصوم واما اذا قبل الامام شهادته
وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل البلدة هل يلزمه الكفارة قال عامة مشايخنا يلزمه وقال
الفقيه ابو جعفر لا يلزمه ثم الواحد اذا شهد عند القاضي ورد القاضي شهادته فاكمل هذا الرجل ثلاثين
يوما لا يفطر الا مع الامام في شرح القدوري الواحد اذا شهد على هلال رمضان عند القاضي والسماء متغيمة
وقبل القاضي شهادته وامر الناس بالصوم فلما اكملوا ثلاثين يوما غم عليهم هلال شوال قال ابو حنيفة
وابو يوسف يصومون من الغد وان كان يوم الحادي والثلاثين ولا يفطرون وفي قول محمد يفطرون قال
شمس الائمة الحلواني هذا الاختلاف فيما اذا لم يروا هلال شوال اذا كانت السماء مصحية فاما اذا كانت

السماء متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف هذا اذا شهد على هلال رمضان واحد واما اذا شهد على هلال رمضان شاهدان
والسماء مصحية وقبل القاضي شهادتهما وصاموا ثلاثين يوما فلم يروا الهلال ان كانت السماء متغيمة يفطرون من الغد
بالاتفاق وان كانت مصحية يفطرون اليه اشار في القدوري في المنتقى وهكذا حكى فتوى شيخ الاسلام ابي الحسن
قيل وفي فوائد ركن الاسلام علي السغدي انهم لا يفطرون والصحيح هو الاول اهل مصر صاموا رمضان بغير رؤية الهلال
وفيهم رجل لم يصم حتى رأوا الهلال من الغد فصام اهل المصر ثلاثين يوما وصام هذا الرجل تسعة وعشرين
ثم افطر واجمعوا ان كان اهل المصر رأوا هلال شعبان ثلاثين يوما كان على هذا الرجل قضاء اليوم الاول وان كان
اهل المصر صاموا من غير عد شعبان ثلاثين يوما ومن غير رؤية الهلال رمضان ليس على هذا الرجل قضاء اليوم
الاول في الكافي وفي القدوري اذا صام اهل المصر تسعة وعشرين يوما للرؤية وفيهم مريض لم يصم فعليه قضاء
تسعة وعشرين يوما لان القضاء بحو الفائت فيكون على عدد الفائت فان لم يعلم هذا الرجل ما صنع اهل المصر صام
ثلاثين ليخرج عن العهدة بيقين قال محمد رحمه الله لا عبرة لرؤية الهلال نهارا قبل الزوال ولا بعده وهي لليلة
المستقبلة وبنحوه ورد الاثر عن عمر رضي الله عنه قال ابو يوسف اذا كان قبل الزوال فهي لليلة الماضية تقبل قول
ابي حنيفة كقول محمد وفي اصل شيخ الاسلام رواية عن ابي حنيفة انه اذا غاب في هذه الليلة قبل الشفق فهي من هذه
الليلة وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله ان كان مجراه امام الشمس والشمس تتبعه فهو لليلة الماضية وان كان مجراه
خلف الشمس فهو لليلة المستقبلة اهل بلدة رأوا الهلال هل يلزم ذلك في حق بلدة اخرى اختلف المشايخ بعضهم
قالوا لا يلزم وانما المعتبر في حق كل بلدة رؤيتهم وبنحوه الاثر ورد عن ابن عباس رضي الله عنه وفي المنتقى بشر عن
ابي يوسف وابراهيم عن محمد اذا صام اهل بلدة ثلاثين يوما للرؤية وصام اهل بلدة تسعة وعشرين يوما للرؤية فعليهم
قضاء يوم وفي القدوري اذا كان بين البلدين تفاوت لا يختلف المطالع لزم احدى البلدتين حكم البلدة الاخرى
فاما اذا كان تفاوتا يختلف المطالع فيه لم يلزم حكم احدى البلدتين حكم البلدة الاخرى وذكر شمس الائمة الحلواني
ان الصحيح من مذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق بين اهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه
البلدة وفي مجموع النوازل شاهدان شهدا عند قاضي مصر لم ير اهله الهلال على ان قاضي مصر كذا شهد عنده شاهدان
برؤية الهلال وقضى به ووجد استجماع شرائط صحة الدعوى قضى القاضي بشهادتهما حكاه عن شيخ الاسلام
وفيه ايضا قال نجم الدين رحمه الله اهل سمرقند رأوا هلال رمضان سنة احدى وثلاثين وخمسمائة بسمرقند ليلة
الاثنين وصاموا كذلك ثم شهد جماعة عند قاضي القضاة يوم الاثنين وهو التاسع والعشرون ان اهل كش
رأوا الهلال ليلة الاحد وهذا اليوم اخر الشهر فقضى به ونادى المنادي في الناس ان هذا اخر يوم وغدا يوم العيد
فلما امسوا لم ير احد من اهل سمرقند الهلال والسماء مصحية لا علة بها اصلا ومع هذا اعيدوا يوم الثلاثاء
قال نجم الدين وانا افتيت بانه لا يترك التراويح في هذه الليلة ولا يجوز الافطار يوم الثلاثاء ولا صلاة
العيد قال والصحيح هذا فكانه قال الى ان حكم احدى البلدتين لا يلزم البلدة الاخرى اصلا
عند اختلاف المطالع وعلم ان المطالع مختلفة الا ان تلك المسئلة مختلفة وقد قضى بقول البعض
فارتفع الخلاف فلم يتضح لنا وجه جواب نجم الدين ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله في شرح صوم الواحد
اذا رأى هلال شوال وشهد عند القاضي شهادته ماذا يفعل قال محمد بن سلمة يمسك يومه ولا يترك
صومه وبعض مشايخنا قالوا ان ايقن برؤية الهلال افطر لكن يأكل سرا وروي عن ابي حنيفة انه قال لا
يفطر قال الفقيه ابو جعفر قول ابي حنيفة رحمه الله لا يفطر معناه انه لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي ان
يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى وان افطر في ذلك اليوم لا كفارة عليه بلا خلاف
ولو شهد بهذا الرائي عند صديق له فصدقه وافطر فلا كفارة عليه والله اعلم ٥ ٥

الفصل الثالث في النية قال اصحابنا رحمه الله تعالى اذا صام رمضان
بنية ما قبل الزوال جاز هكذا وقع في بعض الكتب وفي بعضها اذا صام رمضان بنية قبل انتصاف
النهار جاز وانما يظهر ثمرة اختلاف اللفظين فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء
الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم
الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني لان قضية القياس ان العزيمة بعامة غير صحيحة ولا يسقط

اعتباره بهذا الطريق لو يجي الصوم بنية بعد الزوال وكذلك الصوم المنذور في وقت بعينه يجوز بنية ما قبل انتصاف النهار وما وجب في ذمته من الصوم وليس له وقت معين كالقضاء والنذر المطلق والكفارات لا يجوز بنية ما قبل انتصاف النهار واذا نوى قبل غروب الشمس من اليوم ان يصوم غدا لا يصح بنيته حتى لو اغمي عليه قبل غروب الشمس وبقي كذلك الى ما بعد الزوال من الغد او نام هكذا لا يصير صائما في الغد ولو نوى بعد غروب الشمس جاز لان الجواز بنية متقدمة ثبت بخلاف القياس لدفع الحرج والحرج يندفع بتقديم النية في الليل فلا يعتبر تقديم النية قبل الليل وان نوى في الليل ان يصوم غدا ثم بدا له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من الغد وامسك ولم ينو الصوم لا يصير صائما لان عزيمته انتقضت بالرجوع عنها وبعد ذلك لم يوجد العزيمة اصلا واذا اصبح في رمضان لا ينوي صوما ولا فطرا وهو يعلم انه من رمضان ذكر شمس الائمة الحلواني عن الفقيه ابي حفص رحمه الله وعن اصحابنا في صيرورته صائما روايتين وعند محمد لا يصير صائما قبل انتصاف النهار واذا قال نويت ان اصوم غدا ان شاء الله تعالى او قال اصوم غدا ان شاء الله تعالى فلا رواية في هذه المسئلة عن اصحابنا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله وفيها قياس واستحسان القياس ان لا يصير صائما لان بالاستثناء تبطل النية وفي الاستحسان يصير صائما لان قوله ان شاء الله تعالى هنا ليس على معنى حقيقة الاستثناء بل هو على معنى الاستعانة وطلب التوفيق حتى لو اراد به حقيقة الاستثناء نقول بانه لا يصير صائما وان نوى ان يفطر غدا ان دعي الى دعوة وان لم يدع لا يصير صائما بهذه النية وان لم يدع ونظن يأتي في نية صوم يوم الشك ان التحري يكون نية للصوم هكذا حكم فيه نجم الدين عمر النسفي واذا نوى واجبا في رمضان فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان واما في المسافر فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله عما نوى ولو نوى المسافر التطوع فعن ابي حنيفة روايتان في رواية يقع عن الفرض وفي رواية عن التطوع والمريض اذا نوى التطوع فالصحيح انه والمسافر سواء وهو على الروايتين اذا كان عليه قضاء يومين من رمضان واحد فاراد القاضي ينبغي ان ينوي اول يوم وجب عليه قضاؤه من هذا الرمضان او اخر يوم وجب عليه قضاؤه وان لم يعين اليوم ونوى قضاء رمضان لا غير يجزيه سوى كان عن رمضان واحد او عن رمضانين مذكور في غريب الروايات ولو اصبح صائما ينوي من اليومين اللذين وجبا عليه اجزاه عن واحد منهما استحسانا وكذلك لو كان عليه قضاء يوم فصام يوما ونوى من قضاء رمضان وصوم التطوع اجزاه عن رمضان عند ابي يوسف وقال محمد لا يجزيه عنهما ويكون تطوعا لان بين النيتين تنافيا حتى ان من نوى النفل والقضاء ثم الاخر في الليل انتقض الاول بالثاني فيطلب عند التعارض والصوم لا يتأتى بدون النية ولابي يوسف ان نية الفرض محتاج اليها ونية النفل غير محتاج اليها فاعتبر ما يحتاج اليها ويبطل ما لا يحتاج اليها ولو نوى صوم القضاء وكفارة اليمين لم يكن عن واحد منهما عند ابي يوسف للتعارض وعند محمد لمكان التنافي بين النيتين ولكن يصير متطوعا لانه لم يبطل قبل النية يكون للتطوع ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا في قول ابي يوسف وقال محمد يقع عن النفل وهو القياس لان كل واحد منهما مثل الاخر سقطت النيتان لمكان التعارض فبقي اصل النية فيقع عن التطوع ولابي يوسف ان القضاء اقوى لانه بدل عما وجب بايجاب الله وصوم النذر والكفارة وجبت بسبب وجد من العبد وما وجب بايجاب الله تعالى اقوى فانصرف الى الاولى به ولو نوى النذر المعين وكفارة اليمين فهو عن النذر في رواية عن محمد ولو نوى صوم رمضان وهو يرى انه فيه ثم تبين انه مضى اجزأه وان تبين انه لم يأت لم يجزه اصل المسئلة ما ذكر محمد في الاصل في رجل اسره العدو واشتبهت عليه الشهور فلم يدر اي شهر رمضان فتحرى شهرا ان وافق صومه رمضان جاز وان صام شهرا قبل شهر رمضان لم يجز وان صام شهرا بعد رمضان اجزأه ولكن بشرطين احدهما اكمال العدة والثاني بتعيين النية لانه قضى ما عليه وفي القضاء يعتبر الشرطان فان قيل كيف يجوز هذا وانه نوى الاداء دون القضاء قلنا هو نوى ما هو واجب عليه في هذه السنة وهذا ونية القضاء سواء والله اعلم

الفصل الرابع فيما يفسد الصوم وما لا يفسد

الصائم اذا ذرعه القيء لا يفسد صومه فان عاد الى جوفه فهذا على وجهين اما ان كان القيء ملء الفم او اقل من ملء الفم فان كان ملء الفم فان كان عاد بلا اعادة ثم لا يفسد صومه بالاجماع وان عاد لا باعادة ثم قال ابو يوسف لا يفسد صومه وقال محمد يفسد

هكذا ذكر القدوري وذكر شيخ الاسلام الخلاف على خلاف ما ذكر القدوري فذكر ان على قول ابي يوسف يفسد صومه وعلى قول محمد لا يفسد صومه وان كان القيء اقل من ملء الفم فعاد شيء منه لا باعادته لا يفسد صومه بالاتفاق فان اعاده فعلى قول ابي يوسف لا يفسد صومه وقال محمد يفسد صومه واما اذا استقاء فان كان ملء الفم يفسد صومه بالاتفاق عاد شيء منه الى جوفه او لم يعد وان كان اقل من ملء الفم فعلى قول ابي يوسف لا يفسد صومه عاد شيء منه الى جوفه او اعاده وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى قول محمد يفسد عاد شيء الى جوفه او اعاده او لم يعد اصلا فالحاصل ان محمدا اعتبر الصنع في طرف الاخراج او الادخال وابو يوسف يعتبر ملء الفم وذكر شمس الائمة السرخسي فيما اذا استقاء اقل من ملء الفم فعاد شيء الى جوفه ان عن ابي يوسف روايتين وهكذا ذكر القدوري في شرحه والكفارة في هذه الفصول بالاتفاق في صوم الاصل واذا قاء وبلعها لا ينتقض صومه في قول ابي حنيفة ومحمد وعلى قول ابي يوسف ينتقض في صوم القدوري ثم على قول من يشترط ملء الفم في القيء اذا تقيا اقل من ملء الفم مرارا هل يجمع اذا كان يتصل ذلك بالاختيار الله وان كان يتصل ذلك لعلة به يجمع هكذا ذكر شمس الائمة الحلواني والمذكور في شرح الجامع الصغير على قول ابي يوسف ان كان الغثيان واحدا يجمع وان كان سكن هيجانه ثم قاء لا يجمع وحد ملء الفم ما لم يكن ضبطه وفي بعض المواضع ما لا يمكن ضبطه الا بحرج وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه قال ملء الفم ان يمنعه من الكلام ومن المشايخ من اعتبر في هذا الفصل نصف الفم واذا استعط او اقطر في اذنه شيئا يتعلق به صلاح البدن نحو الدهن والدواء يفسد صومه من غير كفارة وان كان شيئا لا يتعلق به صلاح البدن كالماء قال مشايخنا رحمهم الله لا يفسد صومه الا ان محمدا رحمه الله لم يفصل بين ما يتعلق به صلاح البدن وبين ما لا يتعلق ولو اغتسل فدخل الماء في اذنه لا يفسد صومه بلا خلاف وفي الاقطار في الاذن لم يشترط محمد رحمه الله الوصول الى الدماغ حتى قال مشايخنا اذا غاب في اذنه كفى ذلك لوجوب القضاء وبعضهم شرطوا الوصول الى الدماغ فاذا حك اذنه فاخرج العود وعلى رأسه شيء من الدرن ثم ادخله ثانيا مع ذلك الدرن ثم اخرجه وبقي الدرن في الاذن لا يفسد صومه واذا اوجر فما دام في فمه لا يفسد صومه واذا وصل الى الجوف يفسد صومه ولا يلزمه الكفارة في ظاهر الرواية من غير تفصيل بين حالة الاختيار وبين حالة الاضطرار وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه فرق بينهما وقال ارأيت لو استلقاه على قفاه وقال صبوا في حلقي ماء كان لا يلزمه الكفارة وعامة المشايخ في هذه المسئلة على انه ان فعل ذلك باختياره ولا عذر به يلزمه الكفارة وان فعل ذلك من غير اختياره او باختياره الا انه عذر لا يلزمه الكفارة وروى هشام عن ابي يوسف ان عليه الكفارة في هذه المسائل واذا احتشى يفسد صومه واذا استنجى وبالغ حتى وصل الماء الى موضع الحقنة يفسد صومه من غير كفارة واذا اقطر في احليله لا يفسد صومه عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد خلافا لابي يوسف وروى الحسن عن محمد انه توقف في هذه المسئلة في اخر عمره قال الفقيه ابو بكر البلخي انما يفسد الصوم على قول ابي يوسف اذا وصل الى الجوف اما اذا كان في القصبة بعد لا يفسد وهذا ذكر في المنتقى وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان القطن في الاحليل بمنزلة الحقنة يفسد الصوم بلا خلاف كالحقنة وهو الصحيح وفي الجائفة والآمة اذا داواها بدواء يابس لا يفسد صومه واذا داواها بدواء رطب يفسد صومه عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما واكثر المشايخ اعتبر الوصول الى الجوف في الجائفة والآمة ان عرف ان اليابس وصل الى الجوف يفسد صومه بالاتفاق وان عرف ان الرطب لا يصل الى الجوف لا يبطل صومه كذا ذكر شمس الائمة السرخسي واما اذا اكتحل او اقطر شيء من الدواء في عينيه لا يفسد صومه بالاتفاق وان عرف ان الرطب لا يصل الى الجوف لا يفسد صومه كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وان فيه اختلاف المشايخ لانهم على عدم الفساد سلطوا بالخيط وعلقه في حلقه ما دام مشدودا في الخيط لا يفسد صومه وان سقط من الخيط بطنه يفسد صومه هكذا روي عن ابي يوسف في شرح شمس الائمة الحلواني رحمه الله اذا طعن الصائم برمح فان نزعه لم يفطر وان بقي الرمح فطر هكذا ذكر في عامة الكتب وذكر سيدي رحمه الله في شرح التجريد ان هذا الفصل وهو ما اذا بقي الرمح اختلاف المشايخ في السهام اليهم اذا اصابه ونفذ من الجانب الاخر لا يفسد صومه واذا ادخل اصبعيه في دبره اكثر المشايخ على انه لا يجب الغسل والقضاء واذا ادخل خشبة في دبره ان كان طرفها خارجا لا يفسد هكذا في الباب الاول من الواقعات وعلى هذا اذا ابتلع خيطة واخذ طرفها في يده ثم اخرجها لم يفطره وان ابتلع كلها فطره وان كان بين اسنانه شيء فدخل جوفه وهو كان اقل من الحمصة لا يفسد صومه هذا هو لفظة محمد واما اذا ابتلعه ففيه اختلاف المشايخ ونص في الجامع الصغير على انه لا يفسد وهذا كله اذا كان شيئا قليلا فاما اذا كان كثيرا يفسد صومه وحد الكثير قدر الحمصة

الجامع امراته في نهار رمضان ناسيا فتذكر وهو مخالطها فقام عنها حين تذكر لم يفسد صومه لو عاد وهو ذاكر في بعض الكتب ان عليه الكفارة من قبل انه عاد وهو على صومه وذكر في بعض الكتب ان عن محمد في وجوب الكفارة روايتين في رواية قال يلزمه الكفارة لما قلنا وفي رواية قال ان كان الرجل فقيها يعلم ان الاول لم يفطره ثم عاد يلزمه الكفارة وان كان جاهلا لا يلزمه الكفارة وهو نظير ما لو اكل ناسيا ثم اكل بعد ذلك متعمدا ان كان جاهلا لا يلزمه وان كان الرجل فقيها يلزمه الكفارة كذا ههنا الجماع في الدبر عندهما يوجب الكفارة وكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله على احدى الروايتين وهو الصحيح لان وجوب الكفارة بالجماع لانه قضاء الشهوة على سبيل التمام وقد وجد ذلك ههنا ووجوب الحد بالزنا لتضييع الولد وفساد الفراش وهذا المعنى يوجد ههنا واذا طاوعت المراة زوجها في الجماع فعليها الكفارة وان كانت مكرهة فلا كفارة عليها قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني الشرط كونها مكرهة وقت الايلاج ان الصوم انما يفسد بالايلاج ولو اكرهت المراة زوجها على الجماع فعلى الزوج الكفارة هكذا ذكر في بعض المواضع لان الزوج لا يطيعها الا بعد انتشار الالة وانه اي الانتشار دليل الطواعية وذكر محمد في الاصل انه لا كفارة عليه وعليه الفتوى لان هذا افطار بعذر اذا اخطات بطلوع الفجر وكتمت من زوجها حتى جامعها والزوج لم يعلم بطلوع الفجر فعليها الكفارة

الفصل السادس فيما يكره للصائم ان يفعله وما لا يكره

اذا اراد ان يحتجم ان امن على نفسه الضعف لا باس به اما ان خاف انه يضعفه فذلك فانه يكره وينبغي له ان يؤخر الى وقت الغروب هكذا ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله تعالى وذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده وشرط للكراهية ضعفا يحتاج الى الفطر والفصد يكون نظير الحجامة ويكره المبالغة في المضمضة والاستنشاق لحديث لقيط ابن صبرة وانه معروف وقال شمس الائمة الحلواني في تفسير ذلك ان يكثر امساك الماء في فمه وعلاقه لا ان يغرغر ويكره مضغ العلك للصائم قال مشايخنا هذا على التفصيل ان لم يكن العلك معلجا او ملتئما فطره وان كان ملتئما ان كان اسود فطره وان كان ابيض لم يفطره الا ان في الكتاب لم يفصل قال في الاصل ويكره للصائم ان يذوق شيئا بلسانه ومن اصحابنا من قال هذا في صوم الفرض اما في صوم التطوع لا يكره في صوم شمس الائمة ومنهم من قال في صوم الفرض انما يكره اذا كان له بد اما اذا لم يكن بد بان احتاج الى شراء مأكول وخاف انه لو لم يذق يغبن فيه او لا يوافقه لا يكره في صوم خواهر زاده رحمه الله تعالى ونص على الكراهية في هذه الصورة في فتاوى اهل سمرقند قال ويكره للصائم ان يذوق العسل او الدهن عند الشراء ليعرف جيده ورديه وفيه ايضا يكره للصائم ذوق المرقة وفي فتاوى المنتقى ان كان زوجها يتمنى الحلو فذاقتها في ملوحة الطعام فلا باس به وفي المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله ان ابا حنيفة كان يكره مضغ المراة لصبيها طعاما وفي القدوري لا باس للمراة ان تمضغ لصبيها طعاما اذا لم تجد منه بدا ولا باس بالسواك الرطب واليابس وان غمره في الماء قال عليه الصلاة والسلام خير خلال الصائم السواك قال ابو يوسف يكره المبلول ولا يكره الرطب الاخضر لان في المبلول ادخال الماء في فمه من غير حاجة وفي المنتقى كان ابو حنيفة رحمه الله يكره للصائم ان يتمضمض ويستنشق لغير وضوء وان يصب الماء على وجهه وراسه وان يستنقع في الماء وان يذوق شيئا بلسانه وعن ابي يوسف انه كره له ان يتمضمض لغير وضوء ولا باس بان يستنقع ويغسل راسه ويبل ثوبه فيلتف به قال القدوري ولا باس للصائم ان يقبل ويباشر اذا امن على نفسه ما سوى ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يكره المعانقة والمباشرة والمصافحة وليس بين الروايتين تناف فرواية الحسن محمول على المباشرة الفاحشة بان يعانقها وهما متجردان بان يمس فرجه فرجها وهو مكروه بلا خلاف ولان المباشرة اذا بلغت هذا المبلغ تفضي الى الجماع غالبا وما ذكر في ظاهر الجواب محمول على ما اذا لم يكن المباشرة فاحشة وفي المباشرة اذا لم يكن فاحشة اذا كان يخاف على نفسه يكره ايضا

الفصل السابع في الاسباب المبيحة للفطر

اذا افطر في صوم التطوع فان كان بعذر يحل واختلف الروايات عن اصحابنا رحمهم الله تعالى في الضيافة انها هل تكون عذرا وعن ابي يوسف انه اذا دعاه اخ له الى الطعام فهذا عذر فيفطر وروى هشام عن محمد انه اذا دخل على اخ له فساله ان يفطر لا باس بان يفطر قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وان كان يعلم انه يتأذى بترك الافطار يفطر ويقضي قال الشيخ الاجل شمس الائمة الحلواني احسن ما قيل في هذا الباب ان كان يثق من نفسه بالقضاء يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق من نفسه بالقضاء

لا يفطر

لا يفطر وان كان في ترك الافطار اذى المسلم وقد اختلف مشايخ بلخ فيمن حلف على صائم بطلاق امراته ان يفطر قال خلف بن ايوب لا ينبغي له ان يفطر وقال الفقيه ابو الليث الاولى ان يفطر ثم يقضي وعلى ما ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله في مسئلة الضيافة يجب ان يكون الجواب في مسئلة الحلف من ذلك التفصيل ايضا وهذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال وما بعد الزوال فلا يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق لابويه او احدهما واما الافطار بغير عذر بشرط القضاء ذكر في المنتقى عن ابي يوسف وهكذا روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر ابو بكر الرازي عن اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه وهذا كله في التطوع فاما في الفرض والواجب لا يحل الافطار الا بعذر والسفر ليس بعذر في اليوم الذي انشأ السفر فيه وعذر في سائر الايام بخلاف المرض بعدما اصبح صائما لان المرض عذر جاء من قبل من له الحق ومن له الحق سبيل من اسقاطه فجاز ان يسقط عند العذر في الصوم واما السفر من جهة من عليه ومن عليه لا يقدر على اسقاط ما عليه الا بالاداء والسفر الذي يبيح الفطر ما يبيح القصر والمرض الذي يبيح الفطر ما يخاف منه الموت او زيادة علة حتى لو كان انه لو لم يفطر يزداد عينه وجعا او حماه شدة حل له ان يفطر وقد فرق بين المرض وبين السفر فجعل اصل السفر مبيحا ولم يجعل اصل المرض مبيحا والوجه في ذلك ان العلة الاصلية في اباحة الفطر المشقة والمرض النوع منها ما يكون الصوم خيرا للمريض فلا يصلح لاباحة الفطر على الاطلاق فاما السفر والصوم فيه يوجب المشقة بكل حال اذا ثبت هذا فنقول المريض اذا خاف على نفسه التلف او ذهاب عضو منه يفطر بالاجماع وان خاف زيادة العلة وامتداده فكذلك عندنا وعليه القضاء اذا افطر لقوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال في الاصل اذا خافت الحامل او المرضع على نفسها او ولدها جاز لها الفطر وعليها القضاء وهو بناء على ما قلنا ولم يذكر في شيء من الكتب انه اذا زال المرض وبقي الضعف هل له ان يفطر قيل وينبغي ان لا يفطر لان المبيح المرض دون الضعف ولا يعتبر خوف المرض ايضا لما ذكرنا ان المبيح هو المرض لا خوفه سئل ابو القاسم عمن لدغته الحية فافطر بشرب الدواء قال اذا قيل له ان ذلك الدواء ينفعه فلا باس به وفي مجموع النوازل سئل شيخ الاسلام عن صفة رجل … يخاف من ترك هذا الدواء ويزعم الاطباء انه يخاف ان شرب دواء كذا اسرا بعد العصر ويحتاج الطبيب ان يشرب ذلك نهارا في رمضان هل له الافطار بهذا العذر قال نعم اذا قال الاطباء العدول ذلك وفي الفتاوى امة افطرت يوما في شهر رمضان لضعف اصابها في عمل السيد من طبخ او حمل او غسل ثياب فان خافت على نفسها بسبب الصوم لو لم تفطر كان عليها قضاء ذلك اليوم لا غير لانه افطار بعذر لا مخالفة يد المولى ولها ان تمتنع من الايتمار لامر المولى اذا كان يعجزها عن اداء الفرض لانها تمضاء لانها اصل الحرية في حق الفرائض وفي هذا الموضع ايضا اذا سافر في شهر رمضان وخرج من مصره ولم يفطر وقد نسي شيئا فرجع الى منزله فعل ذلك واكل في منزله شيئا وخرج كان عليه الكفارة لانه لما رجع فقد رفض سفره وكان مقيما

نوع منه

اذا اشتد امر السفر او المرض حتى مات فلا قضاء عليه لان وجوب القضاء متراخ الى وقت زوال العذر وان زال العذر بالصحة او الاقامة وجب القضاء واختلف اصحابنا في وقت القضاء منهم من قال بان القضاء على الفور ومنهم من قال بانه موقت بما بين رمضانين وبه اخذ ابو الحسن الكرخي والصحيح انه على التراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر من غير فصل وعن هذا قال اصحابنا رحمهم الله تعالى لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بالصوم لان الوجوب ليس على الفور وقد قال اصحابنا اذا اخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان اخر فلا فدية عليه وهذا بناء على ما قلنا ان القضاء غير موقت فكان رجاء القضاء ثابتا ومع رجاء القضاء لا يلزمه الفدية فان لم يصم بعد ما صح او اقام حتى مات فعليه ان يوصي ان يطعم عنه لانه عجز عما هو واجب عليه فينتقل الى ما يقوم مقامه وكان عليه ان يوصي بالاطعام ولا يجوز لابنه ان يصوم عنه وكذا لا يجب عليه الاطعام … الوصية لان العبادات لا تجوز اداؤها عن الغير الا بالوصية سائر العبادات وكحالة الحيوة وقد روي عن عصام ومحمد بن سلمة رحمهما الله تعالى انه اراد الاخبار لميته فليصم وليطعم عنه لان النص ورد بالامرين قالت عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صيام … وانه لم ياخذ بهذا الحديث بضرب اجتهاد في نوع شبهة فيجمع احتياطا ولو صح المريض اياما فافتتح عشرة ايام مثلا ثم مات لزمه من القضاء بقدر ما صح هكذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي ههنا خلافا فقال على قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف يلزمه قضاء جميع الشهر حتى يلزمه ان يوصي بجميع الشهر وقال محمد يلزمه بقدر ما صح والصحيح انه لا خلاف ههنا وانما الخلاف في المريض اذا نذر الصوم شهرا فمات قبل ان يصح لم يلزمه شيء وان صح يوما لزمه ان يوصي بجميع الشهر في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف

وابتلعه او الحمصة وما فوقها كثير ذكره في اختلاف زفر ويعقوب عن ابي حنيفة وفي الجامع الاصغر ان ما قدر الدبوسي
قدر الكثير بان يقدر على ابتلاعه من غير ريق وهذا اذا لم يخرجه من فمه فان اخرجه ثم ابتلعه يفسد صومه
بالاتفاق ثم اذا فسد صومه اذا كان قدر الحمصة او كان اقل الا انه اخرجه من الفم ثم ابتلعه هل يلزمه الكفارة
قال ابو يوسف لا يلزمه لانه ليس من جنس ما يتغذى به والطباع لا تميل اليه فهي بمنزلة التراب واذا ابتلع
سمسمة كانت بين اسنانه لا يفسد صومه وان تناولها من الخارج ان مضغها لا يفسد صومه الا ان يجد
طعمه في حلقه وان ابتلعها كذلك يفسد صومه وهل يلزمه الكفارة ذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله تعالى
في نوادره من محمد فيه روايتين وذكر خواهر زاده انه في وجوب الكفارة في هذا الفصل اختلاف المشايخ
قال بعضهم يلزمه الكفارة وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله نصا وعن ابي القاسم انه اذا مضغ السمسمة
فعليه القضاء ولم يشترط ان يجد طعمه في حلقه واذا امتص هليلجة يابسة ولم يدخل عينها في جوفه ولو
فعل هذا بالفانيذ او السكر يفسد صومه وفي الجامع الصغير اذا وقع ثلجة او مطرة في فم الصائم وابتلعها
يفسد صومه وهو المختار والغبار والدخان وطعم الادوية وريح العطر اذا وجد في حلقه لم يفطره لان التحرز
عنه غير ممكن واذا وضع البزاق على كفه ثم ابتلعه فسد صومه بالاتفاق وان كان البزاق شيئا خفيفا قد بقي
من فمه لكن لم يزايل فمه ثم ابتلعه فسد صومه وفي المنتقى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف قال البزاق اذا خرج من
الفم ثم رجع الى فمه ودخل الى حلقه قد بان من الفم او لم يبن فان كان ذلك قدر ذكر ما اصاب الصائم قطر في فانه
يفطره واذا ابتلع بزاق غيره فسد صومه من غير كفارة الا اذا كان بزاق صديقه فح يلزمه الكفارة لان الناس قد
يعرفون بزاق احد حبائبهم وفي المنتقى اذا شرب النائم فعليه القضاء قال ثمه وليس هو كالناسي واشار الى الفرق
فقال الا ترى ان النائم او الذاهب العقل اذا ذبح لم يوكل ذبيحته وفي الواقعات للصدر الشهيد الدمع اذا دخل فم الصائم
ان كان قليلا كالقطرة او القطرتين لا يفسد صومه وان كان كثيرا حتى وجد ملوحته في جميع فمه وابتلعه يفسد صومه
وكذلك الجواب في عرق الوجه وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر انه تلذذ بابتلاع الدموع فعليه القضاء مع
الكفارة وفي الواقعات ايضا الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه
وان كانت الغلبة للدم فسد صومه وان كان على السواء فسد صومه احتياطا ولا كفارة اذا كانت الغلبة للدم
او كان على السواء لانه لا كفارة في الدم الخالص في ظاهر الرواية فهذا اولى اذا اكل لحما غير مطبوخ يلزمه القضاء بلا خلاف
وتكلموا في الكفارة قال الصدر الشهيد رحمه الله في واقعاته والمختار انه يلزمه واذا اكل لحما غير مطبوخ يلزمه الكفارة
بلا خلاف الصائم اذا دخل المخاط من انفه في راسه ثم استشمه فادخل حلقه وتعمد ذلك لا يفسد صومه وهو بمنزلة ريقه
اذا ادخلت المراة اصبعها في قبلها اذا انتهت الى الفرج الداخل وهي صائمة انتقض صومها لانه تم الدخول قيل الرجل
باكل الكل صايم وهو لا يتذكر تحلوا فيه قال الصدر الشهيد انه يلزمه القضاء واذا فتل خيطا او كان يبله بريقه ثم ادخله
في فمه ثم اوجده وفعل كذلك مرارا لا يفسد صومه في صوم شمس الائمة الحلواني الصائم اذا عمل عمل ابريسم في فمه فخرجت خضرة
الصبغ او صفرته او حمرته واختلطت بالريق فصار الريق اخضر او احمر او اصفر فابتلع هذا الريق وهو ذاكر لصومه وفي النسفي اذا امسك
في فمه شيئا لا يوكل فوصل الى جوفه لا يفسد صومه الا ان يصيب فيه متعمدا اذا عالج ذكره بيده حتى امنى قال ابو بكر
وابو القاسم لا يفسد صومه وعامة مشايخنا استحسنوا وافتوا بالفساد وكذلك على هذا الخلاف اذا اتى بهيمة وان لم ينزل
لا يفسد صومه بلا خلاف واما اذا قبل بهيمة او مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق في صوم شمس الائمة الحلواني
رحمه الله واذا قبل امراته وانزل فسد صومه من غير كفارة واذا قبلت المراة زوجها فكذا الجواب في حقها وهكذا اذا رأت بللا
فاما اذا وجدت لذة الانزال لكنها لم تر بللا فان شمس الائمة الحلواني رحمه الله يقول انه لا يفسد صومها عند محمد خلافا لابي يوسف
وهو نظير الاختلاف فيما اذا رأت في منامها ووجدت لذة الانزال الا انها لم تر بللا فيلزمها الاغتسال جامع في نهار رمضان
قبل الصبح فلما خشي الصبح اخرج فامنى بعد الصبح لا يفسد صومه لانه لم يوجد بعد الصبح لا يفسد صومه لانه لم توجد بعد
الصبح الجماع لا صورة ولا معنى ولو نظر الى امراته بشهوة فامنى لا يفسد واذا مسها وامنى يفسد صومه والمراد
مس ليس بينهما ثوب فاما اذا مسها من وراء الثياب فان كان يجد حرارة اعضائها فسد صومه اذا امنى وان
كان لا يجد حرارة اعضائها لا يفسد صومه وان امنى في صوم شمس الائمة اذا مست المراة زوجها
حتى انزل لم يفسد صومه ولو كان يتكلف بذلك ففيه اختلاف المشايخ في المسال مس الصائم امراته وامذى

لايفسد

لا يفسد صومه ومن المشايخ من فصل الجواب وقال ان خرج الذي على سبيل الريق يفسد وان خرج على سبيل الريق جميعا
لا يفسد جماع الميتة بمنزلة جماع البهيمة يفسد صومه اذا انزل واذا جامع امراته في نهار رمضان ناسيا فتذكر وهو
مخالطها فقام عنها او جامعها ليلا فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها قال محمد رحمه الله هما سواء ولا قضاء عليه وهكذا
ذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة وابي يوسف لانه لم يوجد بعد التذكر وانفجار الصبح الا الكف عن الجماع ولو وجد
جزء من المخالطة فذلك مما لا يستطاع الامتناع منه وقال اسماعيل قال ابو يوسف يقضي الذي كان يطأ بالليل ولا يقضي
الذي كان يطأ بالنهار وان طلع النهار فنحى وهو مخالطه فبقي فعليه القضاء ولا كفارة وكذلك اذا جامع ناسيا فتذكر
فبقي رواه الحسن بن زياد عن ابي حنيفة وابي يوسف وهشام عن محمد وعن ابي يوسف اذا بقي بعد الطلوع فعليه
الكفارة وان بقي بعد التذكر فلا كفارة والصحيح هو الاول لانه ما لم يصح الشروع لا تجب الكفارة واقتران المجامعة بالشروع
يمنع صحة الشروع وعلى هذا اذا كان ياكل ويشرب ناسيا فتذكر او كان طلع الفجر وهو ياكل ويشرب فقطع الشرب
والقى اللقمة فصومه تام في الحاوي في امراتين عملتا عمل الرجال ان انزلتا فعليهما القضاء وان لم تنزلا فلا قضاء عليهما

الفصل الخامس في وجوب الكفارة وافساد الصوم

ما يجب اعتباره في هذا
الفصل شيئان احدهما ان الصايم اذا اكل ما يتداوى به او ما يوكل عادة اما مقصودا بنفسه او تبعا لغيره يلزمه الكفارة
به واذا لا يتداوى به ولا يوكل عادة مقصودا بنفسه ولا تبعا لغيره لا يلزمه الكفارة وهذا لان الكفارة انما شرعت على
الناس زجرا لصيانة افساد الصوم وانما يحتاج الى الزاجر فيما يميل الطبع اليه والطبع يميل الى ما يعتاد اكله ولا
يتداوى به والثاني ان ما يصلح للدواء والغذاء يجب باكله الكفارة فصار الغذاء او الدواء او لم يقصد اذا ثبت
هذا فنقول اذا اكل ورق الشجر ان اكل ما يوكل عادة كرام وكيف يلزمه الكفارة وان اكل الشاك او الحلفاء فكذلك ان
اكل في ابتدائه يلزمه الكفارة وان اكل بعد ما كثر هذه الاشياء لا يلزمه الكفارة لانه لا يعتاد اكله كذلك وعن هذا
قلنا اذا ابتلع جوزة يابسة او لوزة يابسة لا كفارة عليه وان ابتلع جوزة رطبة فعليه كفارة وكذلك اذا ابتلع بطيخة
صغيرة فعليه الكفارة ولو مضغ الجوزة اليابسة او اللوزة حتى وصل المحصوصة الى جوفه فعليه الكفارة روي ذلك عن
ابي يوسف مطلقا من غير فصل وذكر هشام عن محمد في المنتقى المسئلة مطلقة ايضا من غير فصل قال مشايخنا
رحمهم الله تعالى ان وصل القشر اولا الى حلقه فلا كفارة لان الفطر حصل بالقشر وانه لا يوجب الكفارة وان وصل اللب
اولا الى حلقه فعليه الكفارة في نوادر شمس الائمة الحلواني في المنتقى ابن سماعة في نوادره لو اكل قشر الرمان بحمه او ابتلع
رمانة فعليه القضاء ولا كفارة اكل قشر البطيخ ان اكل ناسيا وكان بحال يتقذره فلا كفارة وان كان طريا وكان بحال
لا يتقذره فعليه الكفارة قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله يلزمه الكفارة وان اكل حبة وفي القدوري يقول اذا
اكل حنطة فعليه الكفارة وان اكل الشعير فلا كفارة عليه الا اذا كان مقليا في نوادر الصوم لشيخ الاسلام وذكر شمس الائمة
الحلواني في نوادر صومه فيه اختلاف المشايخ ولم يتعرض للمقلي وغير المقلي واكل الارز والجاورس لا يوجب الكفارة
وان اكل عجينا او ابتلع دقيقا فلا كفارة هكذا ذكر شمس الائمة الحلواني في شرح نوادر صومه وفي واقعات الصدر الشهيد
ان اكل دقيقا فلا كفارة وان اكل عجينا فعليه الكفارة عند محمد وعن ابي يوسف لا كفارة لانه لا يوكل عادة وبه اخذ
الفقيه ابو الليث وفي موضع اخر الخلاف على عكس هذا وان اكل عجين الجاورس التي تسمى بالفارسية [illegible] ينبغي ان
تجب الكفارة كما لو اكل العصيدة في نوادر شمس الائمة ايضا ودقيق الارز اذا اكله بالسمن والدبس تجب الكفارة باكله
لانه يوكل كذلك عادة ودقيق الحنطة او الشعير غسل بالماء وخلط بالسكر وهي بالفارسية [illegible] يجب الكفارة باكله لانه
دواء وان اكل الطين الارمني فعليه الكفارة لانه يتداوى به وان اكل الطين الذي ياكل الناس على سبيل التفكه
ذكر شمس الائمة الحلواني في صومه ان فيه اختلاف المشايخ وذكر رحمه الله في نوادر صومه عن محمد انه لا كفارة قال
ثمه الا ان كثيرا من مشايخنا استحسنوا واوجبوا الكفارة في السعال عن ابن المبارك مطلقا انه يجب الكفارة قيل له
مرو الحنفي فقال هو قول محمد وشرط في بعض روايات المنتقى الاكل للتداوي ولو اكل كافورا او مسكا او زعفرانا
فعليه الكفارة لانه يتداوى بهذه الاشياء ولو ابتلع اهليلجة ففيه روايتان واذا اخذ لقمة من الخبز لياكلها
فلما مضغها تذكر انه صائم فان ابتلعها كذلك فعليه القضاء والكفارة واذا اخرجها من فمه ثم اعادها فلا كفارة
لان بالاخراج صارت بحال يعاف منها واذا اكل الملح وحده فقد قيل بانه لا يلزمه الكفارة وقد قيل بان عليه
الكفارة وقيل تجب الكفارة باكل القليل منه ولا تجب باكل الكثير منه لان الكثير منه يعني نوع منه

وقال محمد يلزمه بقدر ما صح اما الشيخ الفاني يفطر ويفدي لا يطعم عن كل يوم مسكينا لانه وقع الياس ما له عن الصوم
لان الشيخ الفاني ان يكون عاجزا عن الاداء في الحال ويزداد عجزه كل يوم الى ان يموت وفرق بينه وبين المريض
اذا لم يدرك عدة من ايام اخر حيث لم يوجب عليه الفدية لان من شرط وجوب الفدية تحقق الياس وفي حق الشيخ
الفاني تحقق الياس اما في حق المريض لا يتحقق الياس الا في آخر جزء من اجزاء حياته لان قبل ذلك احتمال البرء قايم وفي
آخر جزء من اجزاء حياته هو عاجز عن الايصاء حتى قال مشايخنا اذا كان مريضا يعلم انه آخر الموت واشتد ذلك
حتى الكلية الا ايصاء يحصل في هذه الحالة بمنزلة الشيخ الفاني وهذا شيء يجب ان يحفظ جدا والله اعلم بحقيقة الحال

الفصل الثامن في بيان الاوقات التي يكره فيها الصوم

صوم ستة من شوال مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله متفرقا كان او متتابعا وقال ابو يوسف رحمه الله كانوا يكرهون ان يتبعوا رمضان صياما خوفا
من ان يلحق بالفريضة وعن مالك قال ما رايت احدا من اهل الفقه يصومها ولم يبلغنا عن احد من السلف قال وكان
اهل العلم يكرهون ذلك ويخافون ان يلحق اهل الجفا برمضان ما ليس منه اذا راوا في ذلك رخصة عند اهل العلم
ورأوهم يعملون ذلك فلفظ مالك ولفظ ابو يوسف دليل على الكراهة في حق الجهال الذين لا يميزون وعن ابي يوسف
انه قال اكره متتابعا ولا اكره متفرقا ومن المشايخ من قال ينبغي للعالم ان يصوم سرا وينهى الجهال عنه وذكر شمس الايمة
الحلواني في شرح كتاب الصوم كراهية وفي نسخة اخرى لشمس الايمة رحمه الله ان الكراهة في المتصل برمضان
اما اذا اكل بعد العيد اياما ثم صام لا يكره بل يستحب قال الحاكم الشهيد في المنتقى وجدت عن الحسن انه كان
لا يرى بصوم ستة ايام متتابعا بعد الفطر باسا وكان يقول كفى بيوم الفطر مفرقا بينهن وبين شهر رمضان وعامة
المتاخرين لم يروا به باسا واختلفوا فيما بينهم ان الافضل هو التفرق او التتابع قال القدوري ورد النهي عن صوم
الوصال وهو ان يصوم ولا يفطر واختيار العبد الشهيد في صوم الوصال انه كان يفطر في الايام المنهية لا يكره
وكان يقول تاويل النهي ان يصوم جميع الايام ولا يفطر الايام المنهية قال ايضا انهي عن صوم الصمت وهو ان لا
يتكلم في حال صومه قيل هو فعل المجوس ولا باس بصوم عرفة وهو افضل لمن يرى عليه في السفر والحضر
رواه الحسن وقد روي فيه نهي وكذا يوم التروية وقيل النهي في حق الحاج انه كان يضعفه او يخاف الضعف
وجاء عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يصم وكذا مع ابي بكر وعمر وعثمان
فلم يصوموا وانا لا اصومه ولا امر بصيامه ولا انهى عنه ولا باس بصوم يوم الجمعة وقال ابو يوسف رحمه الله جاء
حديث في كراهيته الا ان يصوم قبله او بعده ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمد ولم يوافق يوما كان
يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في صوم السبت والاحد ومن المشايخ من قال ان صامه يعظم العيد المجوسي فهو
مكروه وان صامه شكرا لانقضاء الشتاء فلا باس به وذكر الصدر الشهيد في واقعاته ان يصوم يوم النيروز
جايز من غير كراهية هو المختار انه كان يصوم قبله تطوعا فالافضل ان يصوم لانه شبه تعظيم هذا اليوم وانه حرام
وعن ابي يوسف رحمه الله انهم كانوا استحسنوا صيام ايام البيض وصوم يوم الاثنين والخميس وبعضهم كره توقيت
الصوم ومن صام يوما فافطر يوما فحسن وقيل ان ذلك صوم داود عليه الصلاة والسلام واما صيام شعبان ووصله
بصوم رمضان فحسن وكانوا يستحسنون ان يصوموا قبل عاشوراء او بعده يوما خلاف اهل الكتاب وعن ابي يوسف
انه قال بعض الفقهاء من صام الدهر وافطر ايام خمسة فهذا ما صام الدهر قال وليس هذا عندي كما قال
والله اعلم هذا قد صام الدهر ودخل في النهي ومما يتصل بهذه المسئلة صوم يوم الشك والكلام فيه من وجهين من
حيث الاباحة والكراهة ومن حيث الافضلية اما الكلام في الكراهة والاباحة فنقول اما ان نوى الصوم واتبع
النية او ردد النية فان اثبت النية فهو على وجوه احدها ان ينوي صوم رمضان فهو مكروه قال عليه الصلاة
والسلام من صام يوم الشك فقد عصى الله ورسوله وقال عليه الصلاة والسلام لا تقدموا الصيام شهر رمضان عن جماعة
الناس بيوم او بيومين الا ان يوافق يوم الشك صوم يصومه احدكم وتاويله اذا كان من عادته ان يصوم كل خميس او في
كل جمعة فوافق يوم الشك فلا باس لو صامه وان جعل في صدره انه من رمضان كره واثم واما اذا لم يجعل في صدره ذلك
فلا باس الثاني ان يصوم بنية التطوع من غير ان يقع في نيته انه من رمضان فلا باس بذلك عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يكره
هكذا ذكر في بعض المواضع انه فيه اختلاف المتاخرين من المشايخ قال بعضهم يكره والاكثر من المشايخ على انه لا يكره سواء كان يصوم قبل
هذا اليوم او كان لا يصوم وهو مروي عن اصحابنا جميعا ثم ان نوى صوم رمضان فان ظهر ان هذا اليوم من رمضان جاز عن

عن رمضان وان ظهر انه من شعبان كان صومه تطوعا وان نوى صوم التطوع فان ظهر ان هذا اليوم من رمضان جاز صومه عن رمضان
لانه صام رمضان بنية التطوع وان ظهر ان هذا اليوم من شعبان كان صومه تطوعا الثالث اذا نوى واجبا آخر فكره وكذا في الكراهية
دون الاول وهو ما اذا نوى صوم رمضان لان النهي في الحقيقة عن اداء صوم رمضان في شعبان وهذا ليس بصوم رمضان ولكنه
مثله في الفرضية فيكره دون الاول فبعد ذلك ان ظهر ان هذا اليوم من شعبان فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يقع صومه عن النفل
ولا يقع عما نوى فان لم يظهر ان هذا اليوم من شعبان او رمضان لا يسقط عنه ما نوى من الواجب بالاحتمال وان اطلق النية اطلاقا فهو
مكروه ايضا فان ظهر ان هذا اليوم من شعبان كان صومه تطوعا فان ظهر انه من رمضان كان صومه عن رمضان هذا الذي ذكرنا كله اذا
اثبت النية فاما اذا ردد النية فهذا على وجهين اما ان كان الترديد في اصل النية او كان الترديد في وصف النية فان كان الترديد في اصل
النية بان نوى ان كان من رمضان فهو صايم وان كان من شعبان فهو غير صايم اصلا فانه لا يصير صايما بهذه النية اصلا وان كان من رمضان
نحو ما لو نوى ان يفطر غدا لمن دعي الى دعوة ويصوم ان لم يدع فانه لا يصير صايما بهذه النية اصلا وان لم يدع الى دعوة وان كان الترديد
في وصف النية بان نوى ان يصوم غدا عن رمضان ان كان غدا من رمضان وان كان من شعبان فيصوم عن واجب آخر فهو مكروه فبعد
ذلك ان ظهر ان غدا من رمضان صار صايما عن رمضان لانه لا ترديد ههنا في اصل النية وانما الترديد في جهته فلغوا الجهة بحكم الترديد
وبقي اصل النية وانه يكفي لصوم رمضان عندنا فان ظهر انه من شعبان لا يصير صايما عما نوى لان الجهة قد بطلت بحكم الترديد بقي اصل
النية واصل النية لا يكفي لاسقاط الواجب ولكن يصير صايما تطوعا فان افطر فيه لا يلزمه القضاء فان لم يظهر ان غدا من شعبان او من رمضان
لا يسقط الواجب عنه وان نوى ان يصوم غدا من رمضان ان كان غدا من رمضان كان صايما عن رمضان وان كان من شعبان يصوم
تطوعا فهو مكروه فان ظهر انه من رمضان كان صايما عن رمضان وان ظهر انه من شعبان كان صايما تطوعا ولكن لو افسده لا يلزمه القضا
وان نوى ان لا يصوم غدا من رمضان وان كان من شعبان يصوم تطوعا هذا اخر الكلام في الكراهة والاباحة جئنا الى الافضلية فنقول
اتفق مشايخنا على انه اذا كان يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك بان اعتاد بجعل صوم يوم الخميس او يوم الجمعة فوقع الشك في ذلك اليوم
ان الافضل ان يصومه تطوعا وان لم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك فالافضل ان يلزم فلا ياكل ولا ينوي الصوم ما لم يرتفع انتصاف
النهار ولم يتبين الحال اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا الافضل ان يفطر وعامة المشايخ على انه ينبغي للقاضي والمفتي ان يصوم تطوعا
ويفتي بذلك في حق خاصته ويفتي العامة بالفطر وفيه حكاية ابي يوسف وانها معروفة وقد حكي عن الفقيه ابي جعفر رحمه الله ان نصير
ابن يحيى كان يختار الصوم يوم الشك ومحمد بن سلمة كان يختار الفطر فدخل ابو نصر بن سلام على نصير بن يحيى فقال لم اختار صاحبك
الفطر يوم الشك والصوم احوط قال ابو نصر احوط لانهم اجمعوا على ان من افطر لا اثم عليه واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكره ويأثم وقال
بعضهم لا يكره فدل ان الفطر احوط

الفصل التاسع فيمن يصير شبهة في اسقاط الكفارة

اذا جامع امراته في نهار رمضان ثم حاضت امراته ومرضت في ذلك اليوم لا كفارة عليهما عندنا وكذلك اذا مرض الرجل يسقط عنه الكفارة
وكذلك اذا حاضت او مرضت في ذلك اليوم لا كفارة عليها اذا جامع او اكل او شرب ثم سافر في ذلك اليوم لا يسقط
عنه الكفارة وان سوفر به مكرها بان اركب على الدابة واخرج من البلد مكرها وما روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا كفارة
عليه وعندهما تجب الكفارة وجه قولهما ان العذر جا لا من جهة من له الحق فصار بمنزلة ما لو سافر بنفسه وان خرج بنفسه
وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان العذر جا لا من جهة الفطر فصار كالحيض والمرض اذا حسبت المراة ان هذا اليوم يوم حيضها
فافطرت فيه لم تحض او كان لها نوبة حمى فافطرت لم تجي في ذلك اليوم اجمعوا ان فصل الحمى يوجب الكفارة وفي فصل الحيض
اختلاف المشايخ والصحيح انه يجب في فتاوى القضاء اذا اكل بعد الفجر او قبل غروب الشمس وهو لا يعلم ثم اكل بعد ذلك
متعمدا فعليه القضاء دون الكفارة اصبح في رمضان لا ينوي الصوم فاكل او شرب فلا كفارة عليه وقال ابو يوسف رحمه الله
ان اكل قبل الزوال فعليه الكفارة وان اكل بعده فلا كفارة عليه وان نوى الصوم قبل الزوال ثم افطر باقي اليوم فعليه الكفارة
عند ابي يوسف ومحمد لان هذا افطار في صوم جايز وعند ابي حنيفة لا كفارة عليه لان ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام
لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل يورث شبهة عدم الجواز والكفارة تندرئ بالشبهات قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
اذا اكل او شرب او جامع في نهار رمضان ناسيا فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فلا كفارة عليه وان علم تجب الكفارة
لمكان الشبهة والشبهة نوعان شبهة اشتباه وهو ان يجد لما ظن واشتبه عليه نظيرا وشبهة حكمية وقد وجد
لما اشتبه نظيرا وهو الاكل حالة النهي لان اكل الناسي ينافي الامساك في الظاهر كاكل العامد وكذلك وجدت الشبهة الحكمية
فان الصوم قد فسد بالاكل الاول عند اهل المدينة وانه قياس غير مجوز فصارت شبهة في الاستحسان وعن ابي حنيفة
رحمه الله انه اذا بلغه الحديث لزمه الكفارة لانه علم ان القياس متروك فلا يعتبر القياس سببا للشبهة في حقه وفي رواية اخرى

عنه لا يلزمه الكفارة على كل حال وهو الصحيح واذا احتجم فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فان لم يستفت احدا ولا بلغه
الخبر الواحد في هذا الباب او بلغه وعرف نسخه فعليه الكفارة وان لم يبلغه الشيخ واستفتى احدا ممن يوخذ منه الفتوى ويعتمد
على فتواه فافتى ان صومه فاسد فلا كفارة عليه لان على العامي العمل بفتوى المفتي فاذا فعل كان ذلك معذورا فيما صنع وان
كان المفتي مخطيا فيما افتى واذا ادهن فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فلا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه
بالنظير فالحق والنقيب سوا واذا اكتحل فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا فعليه الكفارة لانعدام الشبهتين
ولو نوى بالفطر فلا كفارة عليه لوجود الاشتباه فانه لم نظير وهو المنفل حالة البيعة

الفصل العاشر في المجنون والمغمى عليه يفيق والصبي يبلغ والنصراني يسلم والحايض تطهر ومن بمعناهم

قال محمد رحمه الله اذا جن رمضان كله فليس عليه قضاوه وان افاق منه شيا فالزمه قضا ما مضى ولم يفد كي
ما اذا افاق في الليلة الاولى ثم اصبح مجنونا واستوعب الشهر كله وذكر في المجرد عن ابي حنيفة انه يلزمه القضا وكذا
اذا ذكر الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض وذكر شمس الايمة الحلواني في شرح كتاب الصوم انه لا قضا عليه وهو
الصحيح ان الليلة لا يصام فيها وعلى هذا اذا افاق في ليلة في وسط الشهر ثم اصبح مجنونا لا قضا عليه وان افاق
في اخر يوم من رمضان ان افاق قبل الزوال لزمه وان افاق بعد الزوال فقد اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم
لانه لا يفتتح الصوم فيه ثم ظاهر رواية اصحابنا رحمهم الله تعالى انه لا فرق بين الجنون الطاري والاصلي اذا افاق
في شي من الشهر لزمه قضا ما مضى ومن اصحابنا من فرق بين الجنون والطاري فقال ان المجنون الاصلي اذا افاق
في بعض الشهر لا يلزمه قضا ما مضى وهكذا روى ابن سماعة في نوادره عن محمد ونص في المنتقى عن ابي يوسف
ان الجنون الاصلي اذا لم يكن مستغرقا فانه لا يسقط القضاء ولو اغمي عليه شهر رمضان او بعضه فعليه قضا ما مضى
ولو اغمي عليه بعد ما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان وبقي كذلك جميع الشهر فعليه القضا جميع الشهر الا اليوم
الاول وانما استثنى اليوم الاول اما اذا نوى بعد دخول الليل قبل الاغماء فلانه نوى الصوم في محله فصحت
النية وصح صوم ذلك اليوم وكذلك اذا لم يعلم انه نوى قبل الاغماء لان كل مومن في كل ليلة من رمضان على قصد
صوم الليلة هذا هو الظاهر والبناء على الظاهر واجب ما لم يعلم بخلافه حتى لو كان هذا الرجل مسافرا ولم يعلم
وجود النية منه في الليلة الاولى كان عليه قضاء اليوم الاول لانه يتبقى صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر
وكذلك اذا كان هذا الرجل متهتكا معتادا الفطر في رمضان كان عليه قضا اليوم الاول لان حال مثله لا يدل على عزيمة
صوم الليلة فاما اذا اغمي عليه قبل دخول الليلة الاولى لزمه قضاء اليوم الاول ايضا لان الاغماء حصل قبل دخول الوقت
النية فلا يمكن جعل النية موجودة ظاهرا قال القدوري في شرحه اذا اغمي عليه في ليلة من رمضان فافاق من الغد قبل الزوال
فنوى ذلك اليوم اجزاه وكذلك المجنون ومعنى المسيلة اذا علم قطعا انه لم ينو في تلك الليلة فاذا لم يعلم انه نوى فصومه في الغد
جايز الى النية في الغد قال في الجامع غلام بلغ في النصف من رمضان في نصف النهار لا ياكل بقية يومه ويصوم بقية الشهر
ولا قضاء عليه فيما مضى وان اكل في اليوم الذي ادرك فيه ليس عليه قضاوه وانما لم يجب قضاء اليوم الذي اسلم الكافر فيه
وادرك الصبي فيه لان صوم يوم واحد لا يتجزى وجوبا وسقوطا وقد امتنع الوجوب في صدر النهار فيمتنع في الباقي
فلا يلزمه قضاوه اكل فيه او لم ياكل وان كان لم ياكل في يومه وقد اسلم الكافر او ادرك الصبي قبل الزوال فنوى الصوم
ذلك اليوم عن رمضان لم يجزه عن رمضان هكذا ذكر المسيلة هاهنا قال مشايخنا وعلى قياس ما روى عن ابي يوسف
في رجل ارتد على الاسلام في صدر النهار من رمضان والعياذ بالله ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم انه يكون
صايما عن رمضان يجب ان يصير صايما عن رمضان في هذه المسيلة ورايت في المنتقى بن سماعة عن ابي يوسف اذا احتلم
الصبي او اسلم النصراني في صدر النهار قبلها ان يصوما ذلك ولو افطرا فعليهما القضا لانه اذا اسلم او ادرك قبل الزوال
فقد ادرك وقت النية قضاء ذلك اليوم ولو كان ذلك بعد الزوال لم يلزمهم القضا على فقال لانهم لو صاموا لا يكون صوما فهذا
التعليل اشارة الى ان وجوب القضا يعتمد وجوب الاداء والاداء بعد الزوال قال في الجامع الصغير ولو كان خرج رمضان
يعني بلغ الصبي قبل الزوال ونوى النفل صح لان الصبي اهل للنفل فاذا نوى قبل الزوال فقد نوى الصوم في وقت والاهلية ثابتة
من اول اليوم الى اخره فيصح والحايض والنفسا اذا طهرتا قبل الزوال خارج رمضان ونويا النفل لا يصح لعدم الاهلية في اول النهار
والكافر اذا اسلم قبل الزوال خارج رمضان ونوى التطوع فقد ذكر في بعض النسخ ان صومه صحيح والذي عليه عامة مشايخنا انه
صومه لا يصح الحاقا بالحايض قال في الجامع الصغير ايضا في مسافر نوى الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فعليه ان يصوم انه كان نوى مطلقا

لان الصو

لان الصوم يجب على المسافر نظرا الى السبب والاهلية لكن رخص له الترك لاجل التيسير فاذا انتهى التيسير بعايشة والوقت قابل للصوم
لزمه الاداء ولكن مع هذا لو افطر لا يلزمه الكفارة لان الكفارة عرف وجوبها بخلاف القياس في صوم لا يكون ابلحة الافطار
فيه ثابتة في اول النهار والله اعلم

الفصل الحادي عشر في النذور

قال رحمه الله في نوادر الصوم
اذا قال لله علي ان اصوم هذا اليوم شهرا فهذه المسيلة على وجوه ان نوى ان يصوم هذا اليوم ثلاثين مرة لزمه كذلك لانه نوى ما
يحتمله لفظه لان قوله شهرا عقيب ذكر اليوم يذكر لتقديرما وجب على نفسه فكانه قال لله علي ان اصوم هذا اليوم ثلاثين
مرة ولو نوى ان يصوم هذا اليوم كلما دار الشهر فهو كما نوى ويلزمه صوم هذا اليوم اربع مرات او خمس مرات كلما دار
في الشهر لانه نوى ما يحتمله لفظه باضمار في وان لم يكن له نية اختلفت الرواية فيه قال في بعض الروايات يلزمه صوم هذا اليوم كلما دار
الشهر اربع مرات كيلا يلزمه الزيادة بالشك وقال في بعض الروايات يلزمه صوم هذا اليوم ثلاثين مرة لا احتياطا لامر
العبادة وفي المنتقى المعلى عن ابي يوسف اذا قال لله علي صوم الاثنين ونوى كل الاثنين يا تي عليه فعليه ما نوى وكذلك صوم
اليوم الذي يقدم فيه فلان ولو قال على صوم غدا ورأس الشهر ونوى كل ما يا تي عليه فليس بشي وعليه ان يصوم ذلك اليوم الذي
تكلم فيه ولو قال لله علي صوم هذا الشهر يوما كان عليه ان يصوم هذا الشهر في اي وقت ما شاء وقصر تقديره هذه المسيلة لله علي
ان اصوم شهرا في وقت ما واذا قال لله علي ان اصوم هذا اليوم غدا فانه ينظر ان كان قال هذه المقالة بعد الزوال
او بعد الاكل فلا شي عليه لانه ذكر الغد لغوا جعلنا اذ لا يتصور صوم هذا اليوم في الغد فاذا الغا ذكر الغد صار كانه قال لله علي صوم
هذا اليوم وهناك الجواب على التفصيل الذي ذكرنا ولو قال لله علي اذا صوم غدا اليوم لزمه صوم الغد لان ذلك اليوم لغوا جعلنا
لانه لا يتصور صوم الغد في اليوم فصار حاصل مسيلتنا لله علي ان اصوم غدا او اذا قال لله علي ان اصوم امس لا يلزمه شي ولو قال لله علي
حج السنة الماضية في هذه السنة لزمه الحج لانه ذكر الوقت لغو في باب الحج لان الحج مقدر بالحالم لا بالوقت واذا الغا ذكر الوقت
صار كانه قال لله علي حج بخلاف الصوم لان ذكر الوقت فيه معتبر لانه مقدر بالوقت وعند اعتبار ذكر الوقت صار النذر
مضافا الى صوم لا يتصور فيه في المنتقى اذا قال علي صوم يوم الفطر فانه يفطر ولا قضاء عليه روى هشام عن محمد وروى ابن
ابي يوسف اذا قال لله علي صوم يوم الاضحى قال ابو حنيفة رحمه الله لا شي عليه وقال ابو يوسف رحمه الله عليه صوم يوم فان افطر يوم
الاضحى وقضاه يوم الفطر لم يجزه اذا علق النذر بالصوم بالشرط واداه قبل وجود الشرط لا يجوز اجماعا واذا كان مضافا الى وقت
واداه قبل مجي الوقت بان قال لله علي ان اصوم رجبا فصام ربيع الاول مكانه فعلى قول ابي يوسف يجوز وهو قول ابي حنيفة
رحمه الله وعلى قول محمد لا يجوز واما اذا كان مضافا الى مكان واداه في مكان اخر ان كان المكان الذي ادى فيه افضل او مثله يجوز
بالاجماع وان كان دونه فعلا قول علمايا الثلاثة يجوز خلافا لزفر رحمه الله تعالى اذا قال لله علي ان اصوم شهرا متتابعا ولا ينوي شهرا
بعينه فشرع في صوم شهر ثم افطر يوما لزمه الاستقبال ولو قال لله علي ان اصوم هذا الشهر متتابعا فافطر يوما منه لا يلزمه الاستقبال
لانه لو لزمه الاستقبال في الفصل الثاني وقع جميع الصوم او اكثره في غير الوقت المضاف اليه النذر ولا كذلك ما اذا كان الشهر بغير تعيينه
قال محمد رحمه الله في نوادر الصوم قال رجل لله علي صوم يوم فاصبح من الغد لا ينوي صوما فلم تزل الشمس حتى نوى ان يصوم الذي اوجب
على نفسه فان ذلك لا يجزيه ذلك اليوم فرق بين ذلك وبينما اذا قال لله علي ان اصوم غدا فاصبح من الغد لا ينوي صومه ثم نوى
صومه ما عليه قبل الزوال اجزاه وانما كان كذلك اعتبارا للواجب بايجاب العبد لله تعالى في كل فصل اذا قال لله علي ان اصوم
رجبا بعينه ثم ظاهر من امراته وصام شهرين متتابعين عن ظهاره احدهما رجب اجزاه من الظهار وكان عليه ان يقضي رجبا بخلاف
ما اذا صام عن ظهاره شهرين احدهما رمضان حيث لم يجز ذلك عن الظهار وكان من رمضان خاصة واذا وقع صوم رجب من
الظهار ولم يقع عن رجب لا كفارة عليه ان اراد عينه لانه صام رجبا كما خلق في الاصل اذا قال لله علي صوم شهر او روي صوم شهرا
ونوى شهرا بعينه نحو ان ينوي رجبا او شعبان او ما اشبهه فافطر يوما منه لزمه قضاوه وليس عليه الاستقبال ولو نوى شهرا بعينه
واما ان نوى شهرا بالاهلة او بالايام وان ذلك ما نوى حيث يعتبر فصل ذلك انه لم ينو التتابع فعليه الخيار ان شاء صام متتابعا وان
شاء صام متفرقا وان نوى متتابعا وشرع في صوم شهر او افطر يوما لزمه الاستقبال كما لو صرح بالتتابع وقد مرت المسيلة واذا قال
لله علي ان اصوم سنة فهذه المسيلة على وجهين اما ان قال في اول هذه السنة وفي هذا الوجه يلزمه بعده احد عشر شهرا في ذلك الايام
العيد والايام التشريق رمضان واما ان قال ذلك في بقية السنة في هذا الوجه يلزمه ما بقي من السنة الا ان يكون شهر رمضان في الباقي ولما ان
قال سنة وانه على وجهين اما على ان عين السنة بان قال سنة كذا والجواب فيه كالجواب فيما اذا قال لله علي ان اصوم هذه السنة
يلزمه احد عشر شهرا وان لم يعين السنة وانه لم يشترط على التتابع يلزمه اثنا عشر شهرا بخلاف ما اذا عين السنة فان هناك لا يلزمه
احد عشر شهرا والفرق ان النذر تناول سنة بعينها كان النذر مضافا الى رمضان والى غيره من الشهور والنذر المضاف الى رمضان

لا يجب وما وراه احد عشر اذ اتناول منه عشر حيضه فالنذر ما اضيف الي رمضان لان السنة اذا كانت بغير عينها اذا صام
اثني عشر متفرقا يجوز فانه اثني عشر متفرقا فهذا وان نص علي التتابع يلزمه ان يصوم احد عشر شهرا لان السنة المتتابعة لا تخلو
عن رمضان فيكون الذي رمضانا في رمضان وانه لا يجب وما وراه احد عشر شهرا هذا الذي ذكرنا في حق الرجل واما المراة
اذا نذرت صوم سنة بعينها فالجواب في حقها كالجواب في حق الرجل يلزمها احد عشر شهرا بنذرها وتقضيه ايام حيضها
حيضها لان النذر اذا كان مضافا الي سنة بعينها كان مضافا الي كل يوم مرة تلك السنه ويلزمها صوم حيضها في الفتاوي
اذا قال لله علي ان اصوم شوال وذو القعدة وذي الحجة اقضاء يبني بالروية وكان ذو القعدة تسعة وعشرين فعليه قضاء
خمسة ايام وان لم يصم في العيد بل وايام التشريق لانه التزم صوم ثلاثة اشهر متفرقا وقد صام ما عدي هذه الايام الخمسة
ولو قال لله علي ان اصوم ثلاثة اشهر قضاء فهذا علي نحو ما قلنا فعليه قضاء ستة ايام لانه اشار الي غايب فيلزمه كل شهر
ثلاثين واذا قالت المراة لله علي ان اصوم يوم حيضي لا يلزمها شي وكذلك اذا قال لله علي صوم هذا اليوم وهي حايض
وكذلك لو قال الرجل والمراة لله علي ان اصوم هذا اليوم وكان اكل فيه او قال ذلك بعد الزوال لا يلزمه شي وكذلك لو قال
لله علي ان اصوم اليوم الذي فيه فلان يقدم فقدم فلان بعد الزوال وهي حايض فعليها ان تقضي وكذلك اذا قال لله علي
ان اصوم يوم الخميس فجاء يوم الخميس وهي حايض فعليها ان تقضي وكذلك اذا قال لله علي ان اصوم يوم الخميس وهي حايض
فعليها القضاء وروي هشام عن محمد اذا قالت لله علي ان اصوم اليوم يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان في يوم هي حايض
فلا قضا عليها وروي ابن رستم عن محمد اذا قالت المراة لله علي ان اصوم غدا وهي اليوم حايض وغدا من ايام حيضها
ثم تطهر غدا فعليها يوم مكانه قال لاني لا ادري لعل الدم ينقطع غدا وكذلك في النفاس وقد ولدت اليوم وقالت لله
علي ان اصوم غدا واذا قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان يوم الاضحي فعليه يوم مكانه
اذا نذر صوم شهر بعينه وافطر يوما منه لزمه قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال وقد مر هذا قال محمد وان اراد بقوله لله علي
اليمين كفر يمينه مع قضاء ذلك اليوم واعلم ان هذه المسيلة علي ستة اوجه اما ان نوي بقوله لله علي النذر ولا نية له في اليمين
او نوي اليمين ونوي ان لا يكون نذرا او نوي النذر واليمين جميعا او لم يكن له نية اصلا فان لم ينو شيا او نوي النذر
ولا نية له في اليمين او نوي النذر ونوي ان لا يكون يمينا كان نذرا ولا يكون يمينا في هذه الوجوه وان نوي اليمين ونوي ان
لا يكون نذرا يكون يمينا ولا يكون نذرا وان نوي النذر واليمين كان يمينا ونذرا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله تعالي وعند
ابي يوسف يكون نذرا ولا يكون يمينا فابو يوسف يقول بان هذه الصيغة للنذر حقيقة ولليمين مجاز لان النذر يوجب
المنذور بصيغته فكان واجبا من كل وجه واليمين بغيره وجوب المحلوف به لغيره اذ ليس في لفظ اليمين ما ينبئ عن الوجوب
فكان واجبا من وجه واللفظ الموضوع لافادة معني لا يتناول ما وضع له مجازا اراد ان يلفظ واحد فرجح الحقيقة علي المجاز
وهما يقولان بان هذا التصرف نذر بصيغته يمين بمعناه اما انه نذر بصيغته فظاهر واما انه يمين بمعناه فلانه لو نوي اليمين صحت نيته يكون
اللفظ محتملا لليمين باقامة حرف اللام مقام حرف الباء فيجب العمل باللفظ والمعني كما في الهبة بشرط العوض والعمل باللفظ والمعني
ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ اذا صار مجازا عن غيره سقط حقيقته في نفسه كالهبة المضافة الي الحر والعمل
باللفظ بمعني لا يوجب سقوط اعتبار اللفظ بل يبقي اللفظة علي حالة معتبرا في وضعه لكن زاد عليه شي اخر كما في الهبة بشرط العوض
وقد وجد هذا الحد في مسيلتنا لان حقيقة هذا اللفظ النذر ومتي نوي اليمين يبقي معتبرا علي حاله لكن يرد عليه حرف القسم
وهو الباء او قيام اللام مقام حرف الباء فهذا من باب العمل باللفظ والمعني لا بالمجاز وان نوي اليمين ولا نية له في النذر فعلي قول ابي يوسف
يكون يمينا ولا يكون نذرا لانه لا يري الجمع وقد تعين اليمين مرادا بنيته فلا يبقي النذر نذرا وعلي قولهما يكون يمينا ونذرا واذا نذر بصوم كل
خميس ياتي عليه وافطر خميسا واحدا فعليه قضاؤه وكفارة يمين ان اراد يمينا مع النذر وان افطر خميسا اخر فلا كفارة عليه عند ابي
حنيفة ومحمد لان نية اليمين لما صحت في النذر صار كانه قال لله علي صوم كل خميس وقال مع ذلك والله لا اصوم كل خميس ولو صرح
بالامرين جميعا ثم افطر خميسا بقي النذر ولم يبق اليمين لانه يمين واحد حنث فيها مرة فلا يحنث مرة اخري فلا يتكرر الحنث
فلا يتكرر الكفارة فاما القضاء انما يجب بالافطار فلا افطار تعدد يتكرر فيتكرر القضاء اذا قال لله علي صوم الابد فيفطر
ايام العيد ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع من حنطة لانه وقع الياس عن قضاء هذه الايام بالصوم فتعذر كما في الشيخ الفاني
هكذا ذكر في صوم الاصل وفي المنتقي هشام عن محمد في من جعل علي نفسه صوم الابد فافطر يوم الفطر ويوم الاضحي ولا يطعم عن هذه
الايام في حياته وعليه ان يوصي ان يطعم بخلاف الشيخ الفاني فانه يطعم في حياته اذا قال لله علي ان اصوم جمعة ان اراد ايام الجمعة
يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد به يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة وان لم يكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام لان الجمعة تذكر ويراد به الايام السبعة

وان اراد

وان اراد به يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة وان لم يكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام لان الجمعة تذكر ويراد به الايام السبعة
لكن الايام السبعة اغلب فانصرف المطلق اليه اذا قال لله علي ان اصوم شهرا مثل شهر رمضان ان نوي المماثلة في التتابع
يلزمه صوم شهر متتابع وان نوي المماثلة في العدد او لم يكن له نية يلزمه ان يصوم ثلاثين يوما ان شاء متفرقا
وان شاء متتابعا وهو نظير ما ذكر في ايمان الفتاوي اذا قالت المراة ان كلمت فلانا فلله علي صوم شهر كشهر رمضان
فكلمت فلانا فان شاءت فرقت وان شاءت تابعت الا اذا نوت التتابع وانصرف النية الي اصل الوجوب والي العدد
لا الي صفة الواجب الا اذا نوت ابن سماعة عن ابي يوسف اذا قال لله علي ان اصوم اليوم يقدم فلان فقدم
فلان في يوم هو فيه صايم من رمضان او من كفارة يمين او تطوع فان ذلك اليوم يجزيه لما هو صايم به وعليه ان يصوم
لقدوم فلان وسياتي هذه المسيلة بعد هذا بخلاف ما ذكر هنا وعنه ايضا اذا قال لله علي ان اصوم شهرا من شعبان بعض
من يوم يقدم فيه فلان فقدم فلان في ايام بقيت من شعبان فانه يصوم ما بقي من شعبان لنذره ويصوم
رمضان من الفريضة ويقضي بعد الفطر ما بقي من نذره فان جعل علي نفسه ان يصوم اليوم الذي يقدم فيه
فلان وجعل علي نفسه ان يصوم اليوم الذي يعافا فيه فلانا ابدا فقدم فلان في اليوم الذي عوفي فيه فلان فعليه
صوم ذلك اليوم وحده ابدا ولا شي عليه غير ذلك وعنه ايضا اذا قال لله علي ان اصوم الشهر فعليه ان يصوم بقية الشهر
الذي هو فيه وان نوي شهرا فهو كما نوي هشام عن ابي يوسف اذا قال والله لا اصوم الابد يعني يوما واحدا من
الابد وذلك ان ينوي صوم الخميس او الجمعة فهو علي ما نواه هشام قال سالت محمدا عن رجل اراد ان يقول لله علي صوم
يوم فجري علي لسانه صوم شهر فعليه صوم شهر وكذا الطلاق والعتاق والنذر وان كان نيته خلاف ما قال وقال ابو حنيفة
الطلاق لا يقع بينه وبين الله تعالي والعتاق يقع قال هشام قلت لمحمد ما كان حجة ابي حنيفة قال لا ادري قال محمد اما
انا اراه واقعا وهو قول ابي يوسف عن ابي يوسف اذا قال لله علي صوم راس الشهر فعليه صوم اليوم الاول ولو
قال اخر الشهر فعليه ان يصوم اليوم الاخر ولو قال لله علي صوم يومين معا بعينه من اول الشهر واخره كان عليه
ان يصوم الخامس عشر والسادس عشر اذا قال لله علي ان اصوم عشرة ايام متتابعة فصامها متفرقة لم يجزه
لانه اداء الكامل بالناقص ولو اوجب متفرقة فصامها متتابعة اجزاه لانه اوجبها ناقصا واداها كاملا
وهو نظير ما لو قال لله علي ان اصلي اربع ركعات بتسليمة واحدة فصلاها بتسليمتين لا تجزيه ولو قال لله علي
ان اصلي اربعا بتسليمتين فصلي اربعا بتسليمة واحدة اجزاه في اخر القدوري اذا قال لله علي ان اصوم اليوم الذي
يقدم فيه فلان فقدم في رمضان فصامه اجزاه عن رمضان وعن الصوم الذي جعل عليه ولا كفارة عليه وان
كان اراد اليمين لانه كان رمضان متعين لرمضان فلم يتعلق بنذره حكم وقوله اجزاه عن رمضان وعن الصوم الذي
جعل عليه فانما اراد بالجواز انه لا يلزمه بالنذر شي ولا كفارة لان اليمين انعقد بما علي الصوم وقد
سلم ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالي تطوعا لقدومه واراد اليمين فصامه
من كفارة يمين ثم قدم فلان في ذلك اليوم بعد ارتفاع النهار فعليه القضا والكفارة ولو قدم في يوم من
رمضان فعليه الكفارة ولا قضاء عليه اما الفصل الاول فانما لزمه القضاء لانه التزم الصوم للقدوم وصامه
من الكفارة وهي غير متعينة فيه فكان عليه القضاء والكفارة لانه حنث في يمينه لانه لم يحلف علي الصوم المطلق
وانما حلف علي الصوم علي القدوم وقد صام عن غيره فحنث واما الفصل الثاني فانه لا يلزمه القضاء لان الزمان
متعين لرمضان فلا يصح صيامه بغيره وانما لزمه الكفارة لانه لم يصم لما حلف عليه اذا نذر ان يصوم يوم كذا
ما عاش ثم كبر وضعف عن الصوم يطعم مكان كل يوم مسكينا واذا لم يقدر استغفر الله تعالي فان ضعف
عن الصوم في ذلك اليوم لمكان الصيف كان له ان يفطر وينتظر حتي اذا كانت في الشتاء صام يوما مكانه لانه
لو سافر في ذلك اليوم يفطر ويصوم كذلك هنا لان المرض والسفر كلاهما سبب العذر ومن جنس هذه المسيلة
اذا قال لله علي ان اصوم ابدا فضعف من الصوم لاشتغاله بالمعيشة كان له ان يفطر لانه لو لم يفطر يقع الخلل
في جميع الفرايض ويطعم كل يوم نصف صاع من الحنطة لانه متيقن انه لا يقدر علي قضايه ابدا

الفصل الثاني عشر في الاعتكاف

قال علماونا رحمهم الله تعالي الاعتكاف
سنة مشروعة وهو ضربان تطوع وهو ان يشرع فيه وواجب وهو ان يوجبه علي نفسه وجوازه يختص بالمساجد
قال القدوري ولا يصح الاعتكاف الا في مسجد الجماعات وروي عن ابي حنيفة انه لا يصح الا في مسجد يصلي فيه الصلوات

الجنس تعالى اراد ابو حنيفة رضي الله عنه غير المسجد الجامع فانه هناك يجوز الاعتكاف وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها
بجماعة وفي المنتقى عن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة وغير الواجب يجوز اداؤه
في غير مسجد الجماعة والافضل اعتكاف الرجل في الجامع اذا كان ثم قوم يصلون بجماعة وان لم يكن فاعتكافه
في مسجده افضل والافضل في حق المراة الاعتكاف في مسجد بيتها تريد به الموضع المعد للصلاة ولو خرجت
واعتكفت في مسجد الجماعة جاز اعتكافها والصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب واختلفت الروايات في النفل وروى
الحسن عن ابي حنيفة ان الصوم شرط لصحته وفي ظاهر الرواية ليس بشرط وهو قول ابي يوسف ومحمد ولا يخرج المعتكف
من معتكفه ليلا ولا نهارا الا لعذر وان خرج من غير حاجة فسد اعتكافه في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم ومن الاعذار الخروج للغايط والبول واداء الجمعة فبعد ذلك ينظر ان
كان منزله بعيدا من الجامع يخرج حين يرى انه يبلغ الجامع عند النداء فان كان منزله قريبا يخرج بزوال الشمس وفي القدوري
يخرج عند الاذان فيكون في المسجد مقدار ما يصلي اربعا او ستا قبل الجمعة الاربع السنة والركعتان تحية المسجد وروى عن
ابي يوسف مقدار ما يصلي قبلها اربعا وبعدها اربعا وذكر في الاصل اربعا قبلها واربعا او ستا بعدها على حسب اختلاف
الاخبار في النافلة بعد الجمعة ولو اقام في المسجد يوما وليلة لم ينتقض اعتكافه لان الجامع محل ابتداء الاعتكاف فيكون محل
مقامه من طريق الاولى ولا يخرج لاكل وشرب ولا لعيادة مريض ولا لصلاة الجنازة قيل وينبغي انه اذا لم يكن ثمه احد
يقوم بامور الميت وبالصلاة عليه انه يخرج واذا مرض فليس له ان يخرج واذا انهدم المسجد الذي هو فيه واخرج منه
فدخل مسجدا اخر من ساعته صح استحسانا والقياس في الاكراه ان يفسد واذا صعد المأذنة للاذان لا يفسد اعتكافه
وان كان باب المأذنة خارج المسجد كذا ذكر في الاصل وفي امالي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يبطل اعتكافه
واذا خرج لغايط او بول لا بأس بان يدخل بيته ويرجع الى المسجد كما فرغ من الوضوء ولو مكث في بيته فسد اعتكافه
وان ساعة بخلاف ابي حنيفة لان بيته ليس بمحل للاعتكاف والبقاء بعد فراغه من الحاجة يبطل اعتكافه ولو
انتقل من مسجد الى مسجد من غير عذر انتقض اعتكافه عند ابي حنيفة وعندهما لا ينتقض وهذا بناء على ان عند
ابي حنيفة الخروج ناقض الاعتكاف قليلا كان او كثيرا وعندهما الخروج القليل ليس بناقض وهذا كله في اعتكاف
الواجب فاما في الاعتكاف النفل وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه لا باس ان يخرج بعذر وبغير عذر
وهذا على ظاهر الرواية فان على ظاهر الرواية لم يتقدر الاعتكاف بشيء فان محمد رحمه الله قال في الاصل يعتكف
ما شاء ان شاء اقام ما اذن له اذا اخرج ولهذا لم يشترط الصوم على ظاهر الرواية لصحة الاعتكاف النفل وعلى رواية الحسن
عن ابي حنيفة اعتكاف النفل اقله مقدار يوم ولهذا شرط الصوم لاعتكاف النفل ويحرم على المعتكف الجماع ودواعيه
نحو المباشرة والتقبيل والليل والنهار في ذلك سواء وبالجماع يفسد الاعتكاف على كل حال وبالمس والمباشرة يفسد الاعتكاف
اذا انزل واذا لم ينزل لا يفسد اعتكافه ولو نظر فانزل لا يفسد اعتكافه والجماع ناسيا يفسد الاعتكاف كالجماع عامدا
وبالاكل ناسيا لا يفسد الاعتكاف لان الاكل ليس من محظورات الاعتكاف كالجماع عامدا وبالاكل ناسيا لا يفسد
الاعتكاف لان الاكل ليس من محظورات الاعتكاف بل هو من محظورات الصوم ولهذا الوقت حرمت لحرمة الصوم وهو
النهي وبالاكل ناسيا لا يفسد الصوم فلا يفسد الاعتكاف قال الله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فيستوي
فيه العامد والناسي كما في الاحرام نوع منه يجب ان يعلم بان النذر بالاعتكاف صحيح اما على قول من يقول بان شرط صحة
النذر ان يكون المنذور به عبادة لان يكون لله تعالى من جنسه ايجاب فظاهر لان الاعتكاف عبادة مقصودة بنفسه
لا لغيره وقربة في المسجد وانتظار للصلاة واما على قول من يقول بان شرط صحة النذر كون المنذور به عبادة
وان يكون لله تعالى من جنسه ايجاب فلان الاعتكاف نذر بالصوم لان الصوم شرط صحة الاعتكاف الواجب والتزام الشيء
بشرطه ولله تعالى من جنس الصوم ايجاب اذا قال لله علي ان يعتكف شهرا فهذه المسئلة على وجهين ان نوى شهرا بعينه
فهو كما نوى وان لم ينو شهرا بعينه فله ان يعتكف اي شهر شاء ولا يتعين الشهر الذي يليه وهو نظير ما لو قال لله علي ان
اصوم شهرا ولم ينو شهرا بعينه كان له ان يصوم اي شهر شاء الا انه بين مسئلة الاعتكاف وبين مسئلة الصوم فرق
فان في مسئلة الاعتكاف اذا عين شهرا وشرع في الاعتكاف يجب التتابع نص على التتابع او لم ينص وفي مسئلة الصوم
لا يجب التتابع الا اذا نص على التتابع وان قال نويت ان اعتكف بالنهار دون الليل لم يصح نيته في القضاء الا في ما بينه وبين
الله تعالى اذا اوجب الرجل على نفسه اعتكاف ايام قال في بعض النهار لله علي ان اعتكف هذا اليوم فلا اعتكاف عليه في قياس قول ابي حنيفه

رحمه

رحمه الله لان الاعتكاف الواجب لا يصح الا بالصوم فلو وجب الاعتكاف وجب الصوم والصوم في اول اليوم انعقد تطوعا
فلا يمكن جعله واجبا بعد ذلك وقال ابو يوسف ان قال ذلك بعد الزوال فلا اعتكاف وان كان قبل الزوال فعليه
الاعتكاف وكذلك قال ابو يوسف في رجل اصبح مفطرا ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم وكان ذلك قبل انتصاف
النهار فانه يلزمه ويعتكف يومه وان لم يفعل فعليه القضاء ولو نذر اعتكاف ليلة لم يلزمه شيء وان نوى اليوم معها
لم يصح نيته وعن ابي يوسف انه يلزمه ونص تقدير المسئلة كانه قال لله علي ان اعتكف ليلة بيومها ولو نذر اعتكاف
يومين او ليلتين او اكثر من ذلك صح نذره ودخل فيه الايام والليالي بحران يعلم ذكر الايام يستتبع ما بازائها من الليالي
وكذا ذكر اليومين والليلتين يستتبع ما بازائها من الليلتين واليومين في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يستتبع
واذا لم يستتبع ما بازائها على هذه الرواية بقي النذر باعتكاف يومين وباعتكاف ليلتين والنذر باعتكاف اليومين يصح
ويدخل الليلة المتوسطة تحت النذر والنذر باعتكاف الليلتين غير صحيح فلا يلزمه شيء ولو نذر باعتكاف
ثلثين يوما وقال عنيت به النهار خاصة فهو كما نوى وان فرقه ولو قال اردت بالليل خاصة لم يصدق وان قال
ثلاثين ليلة ونوى بالليل خاصة لم يلزمه شيء اذا قال لله علي ان اعتكف شهرا بعينه صوم فعليه ان يعتكف شهرا ويصوم
فيه اذا اوجب الاعتكاف في وقت معين ولم يعتكف قضى لان الاعتكاف قد لزمه في ذلك الوقت فلا يخرج عن
العهدة الا بالاداء في الوقت او بالقضاء خارج الوقت كما في الصوم اذا نذر اعتكاف يوم دخل المسجد قبل طلوع الفجر
واقام فيه الى ان يغرب الشمس ولو نذر اعتكاف يومين دخل المسجد قبل غروب الشمس واقام ليلة ويومها
وليلة اخرى ويومها وعن ابي يوسف انه يدخل المسجد قبل طلوع الفجر وهذا بناء على ما روينا عن ابي يوسف ان من
نذر اعتكاف يومين يدخل فيه الليلة المتوسطة ولا يدخل الليلة الاولى وحكى ابو يوسف من رواية بشر عن ابي
حنيفة مثل قوله ولو اوجب اعتكاف شهر بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس لان الشهر اسم من رؤية الهلال الى
الهلال والبداية بالليل اذا قال لله علي ان اعتكف رمضان صح نذره كما قال لله علي ان اعتكف رجبا
قيل اذا قال لله علي ان اعتكف رجبا انما صح نذره لانه اضاف النذر بالاعتكاف الى وقت يتبع صومه لصحة الاعتكاف
فان المنذور به اعتكافا بصومه هذا المعنى معدوم قلنا اذا نذر الاعتكاف رجب انما صح نذره لانه
اضاف النذر بالاعتكاف الى محل يقبل الصوم لا الى محل يقبل الصوم بجهة الاعتكاف لان من شرط صحة الاعتكاف
ذات الصوم لا الصوم بجهة الاعتكاف قال عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم ولم يقل الا بالصوم بجهة الاعتكاف
فلو تم صام رمضان ولم يعتكف كان عليه ان يقضي اعتكافه يعتكف شهرا اخر مكانه متتابعا ويصوم فيه وعن ابي يوسف
برواية بشر انه يبطل نذره ولا يلزمه القضاء وان لم يعتكف حتى دخل رمضان اخر قضاه واعتكف منافى الاعتكاف
في الشهر الاول لا يجوز الا بفوات رمضان كما وجب الاعتكاف دينا في الذمة وجب الصوم لاجل الاعتكاف دينا وكل
صوم وجب دينا في الذمة لا يتأدى بصوم رمضان فلو افطر في رمضان اول من عذر وجب عليه قضاؤه بالاعتكاف
متتابع لا في الاداء اذا كان واجبا عليه بهذه الصفة فان القضاء يقوم مقام الاداء اذا اوجب على نفسه اعتكاف
شهر ولم يعتكف حتى مات يطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه لزم صوم بعد النذر وتحقق عجزه عن الاداء
بالموت فينتقل الى الفداء وان كان مريضا وقت الايجاب ثم برأ ثم مات فلا شيء عليه اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله
تعالى وان كان صحيحا حين اوجب وعاش عشرة ايام اطعم عنه لجميع الشهر قيل هو قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول
محمد يطعم عنه بقدر ما كان صحيحا

الفصل الثالث عشر في صدقة الفطر

اختلف الروايات في صفة صدقة الفطر ذكر في الاصل وتجب صدقة الفطر عن نفسه وعبيده وذكر في المجرد عن ابي حنيفة
ان صدقة الفطر سنة لا ينبغي تركها والمذهب انها واجبة لانه ورد الاثر بها قال عليه الصلاة والسلام ادوا عمن تمونون
وقال عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن كل حر وعبد والامر للوجوب ومعنى قول ابي حنيفة في المجرد انها سنة ان وجوبها
يثبت بالسنة ووقت وجوبها من حين يطلع الفجر الثاني من يوم الفطر حتى ان من مات قبل ذلك فلا وجوب ومن ولد
او اسلم قبله وجبت وافضل اوقات الاداء قبل خروجه الى الصلاة ومن حكمها انه لا يسقط بالتأخير وان طالت المدة هكذا
ذكر القدوري في شرحه وانه يجوز تعجيلها قبل يوم الفطر بيوم او بيومين في رواية الكرخي وعن ابي حنيفة رحمه الله
سنة او سنتين وعند بعض المشايخ يجوز التعجيل في شهر رمضان ولا يجوز قبله وذكر الصدر الشهيد في شرح كتاب
الصوم اما ذكر اليوم او السنة في رواية الكرخي ورواية ابي حنيفة وقع اتفاقا لا التقييد بالجوازية ولا يجوز حتى

لا على حر غني مسلم والغني ان يملك نصابا او ما قيمته قيمة نصاب فاضلا عن مسكنه واثاثه وثيابه وعلى نحو ما يعتبر في حرمة
الصدقة وما يتادى به هذه الصدقة في المشهور في الاخبار ثلاثة اشياء الحنطة والشعير والتمر ومقدارها من الحنطة
نصف صاع ومن الشعير والتمر صاع واما الزبيب فهو مروي في بعض الاخبار ومقداره نصف صاع عند ابي
حنيفة رحمه الله على رواية الجامع الصغير وروى الحسن عنه انه صاع والزبيب جوازه باعتبار العين عند بعض
المشايخ وعند العامة باعتبار القيمة واذا اراد ان يعطي قيمة الحنطة او الشعير او التمر يؤدي قيمته كيف شاء عند
ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف قال محمد رحمه الله يؤدي قيمة الحنطة ذكره الصدر الشهيد في شرح الصوم وكان
الفقيه ابو جعفر الاعمش يقول اداء القيمة في ديارنا افضل عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه قال
الدقيق احب من الحنطة والدراهم احب من الدقيق ولو ادى نصف صاع تمر وشعير ومد حنطة لا يجوز كما لا يجوز
في الكفارة ولو ادى نصف صاع تمر يساوي نصف صاع حنطة لا يجوز لان كل واحد منهما منصوص عليه فالتقصير
من الكل واحد ولو ادى الحنطة زونة جاز وان كان معيبا او كان به عيب ادى النقصان وقد اعتبر الحسن في رواية
قيمة الى سعر في الجواز واما اذا كان غيثم دون قيمة الوسط لا يجوز فقد ذكر في كتاب الزكاة لو اخرج قيمة نصف
صاع حنطة لم يجز الا ان يخرج قدر نصف صاع حنطة وسط فان كان ما اخرج لا يساوي نصف صاع حنطة وسط
لكن يساوي صاعا من شعير وسط او صاع تمر وسط ففي هذه الصورة نوع اضطراب ذكر في بعض نسخ الحسن
انه لا يجوز وقال الناطفي في هدايته والصحيح عندي جوازه وفي المنتقى واذا اعطى قيمة نصف صاع حنطة وسط
والصاع الذي يقدر الحنطة بنصفه والشعير والتمر بكله قال الطحاوي يعتبر بما يستوي كيله ووزنه قيل معناه
ان يستوي بالعدس والماش وان اعطى بالوزن منوين من الحنطة عند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز وقال محمد
رحمه الله لا يجوز الا كيلا قال محمد رحمه الله في الاصل ويجب على الحر المسلم الغني ان يؤدي صدقة الفطر
عن نفسه ورقيقه كبارا كانوا او صغارا مسلمين او كفارا ان لم يكونوا للتجارة وكذا عن مدبريه وامهات اولاده ولا يخرج عن
مكاتبه ولا عن رقيق مكاتبه ولا يجب على المكاتب ايضا ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة المكاتب
ويعتد بما عليه دين بمنزلة حر فان كان الفاضل عن دين السعاية ما يساوي مائتي درهم سوى ما يحتاج اليه في الحال
يجب عليه صدقة الفطر ويخرج عن عبده الذي في يد غيره بالاجارة او عارية او وديعة واما العبد المرهون
ففي ظاهر الرواية تجب صدقة الفطر على الراهن اذا كان عنده وفاء بالدين ويفضل مائتي درهم وان كان
فضل مائتي درهم في المرهون رجعا سواء ولا يخرج عن الابق والمغصوب المجحود ويخرج صدقة الفطر عن عبده
المأذون المديون واما ما لمك هذا العبد فان كانوا للتجارة فلا يخرج عنهم سواء كان على المأذون دين او لم يكن
واما اذا اشتراهم المأذون للخدمة فان المولى فان لم يكن على المأذون دين فيجب على المولى صدقة فطرهم وان كان
على المأذون دين لم يجب على المولى صدقة الفطر عند ابي حنيفة خلافا لهما واذا كان العبد بين رجلين فلا
صدقة على واحد منهما عندنا وهذا بناء على ان عندنا الوجوب على المولى بسبب الملك والملك لم يكمل واذا كان
عدد من العبيد بين رجلين فلا صدقة على واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف وقال محمد يجب
على كل واحد منهما ما يخصه بالقسمة من العدد ولو قسم بناء على ان عند ابي حنيفة الرقيق لا يقسم قسمة واحدة فلم
يملك كل واحد منهما ملكا تاما ومحمد رحمه الله يرى قسمة الرقيق وكذا ابو يوسف الا ان ابا يوسف رحمه الله لم يوجب
ههنا لعدم الولاية واذا كانت الجارية مشتركة بين رجلين فجاءت بولد فادعياه فلا صدقة على واحد منهما في الام
واما الولد فقال ابو يوسف على كل واحد منهما صدقة تامة وقال محمد عليهما صدقة واحدة وان كان احدهما معسرا والاخر
موسرا او كان احدهما ميتا فعلى الاخر صدقة تامة عندهما ولا يجب على الرجل صدقة الفطر عن اولاده الكبار سواء كان
لهم مال او لم يكن وسواء كانوا اصحاء او زمنا في ظاهر رواية اصحابنا واما الاولاد الصغار فان كان لهم مال فالاب
يؤدي من مالهم صدقة فطرهم وصدقة فطر مماليكهم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وكذلك الوصي على هذا
الخلاف وان لم يكن للصغير مال فانه يجب على الاب صدقته دون صدقة العبد مما يملكه والمعتوه والمجنون بمنزلة الصغير
سواء كان الجنون اصليا بان بلغ مجنونا او كان الجنون عارضا هو الظاهر من المذهب ولا يخرج عن سائر اقاربه وان
كانوا في عياله وكذا لا يخرج عن نوافله في ظاهر الرواية وكذا لا يخرج عن ابويه ولا يخرج احد الزوجين عن صاحبه ويجوز ان يعطي ما يجب
عن جماعة مسكينا واحدا وان اعطى ما يجب عن واحد مسكينين يجوز عند الكرخي ولا يجوز عند غيره عن ابي يوسف يعطي الرجل صدقة

الفطر

الفطر عن نفسه ويكتب الى اهله فيعطون حيث هم وان اعطى عن نفسه وعنهم حيث هو وكتب اليهم حتى يعطوا عن انفسهم وهو يجوز
وعنه ايضا انه اعطى صدقة الفطر عن زوجته واولاده الكبار الذين هم في عياله جاز وان لم يؤمر بذلك ولا يجوز ان يعطي
من غير عياله الا بامره ويؤدي صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وفي زكاة المال حيث المال وهو قول محمد وهو قول
ابي يوسف الاول ثم رجع وقال يؤدي عن العبيد حيث العبيد وروي عن ابي يوسف ان العبد اذا كان حيا يعتبر مكان
العبد وان كان ميتا يعتبر مكان المولى

الفصل الرابع عشر في المتفرقات

اذا كان عليه قضاء يوم الخميس مثلا فظن انه يوم الجمعة فصامه فنوى قضاء الجمعة لم يجز ولو نوى قضاء اليوم الذي عليه غير
انه ظن انه يوم الجمعة اجزاه الكرخي ابن سماعة عن محمد صايم جن وشرب في حال جنونه فعليه القضاء اذا نذر صوم
رجب فدخل رجب وهو مريض لا يستطيع الصوم الا بضرر افطر وقضى ولو مات الناذر قبل دخول الوقت فلا
قضاء عليه وكذلك ان ادرك الوقت وهو مريض ثم مات قبل ان يبرأ فعليه القضاء اطلق عن ابي حنيفة في المجرد اذا قال
لله علي ان اصوم رجبا فلم يزل مجنونا ثم مضى رجب فافاق فعليه قضاؤه هذه المسئلة بناء على ان النذر المضاف
الى وقت بعينه سبب للحال والمسئلة معروفة بشر عن ابي يوسف اصبح يوم الشك ينوي الصوم ثم افطر فعليه
قضاؤه وروى الحسن في الاختلاف مثله وهذه المسئلة على روايتين في رواية جعل الشروع بمنزلة النذر
والجواب في النذر كما ذكرنا وفي رواية فرق بين الشروع وبين النذر لا باس للمعتكف ان يبيع ويشتري في المسجد
وعن ابي يوسف انه قال هذا اذا لم يحضر السلعة في المسجد فاما اذا احضر فهو مكروه وقيل اذا كان يبيع ويشتري
للتجارة فهو مكروه وللمعتكف ان يلبس ما شاء ويأكل ويدهن ويتطيب بما شاء في الاصل وليس للمرأة ان تعتكف
بغير اذن الزوج وكذلك ليس للعبد والامة ان يعتكفا بغير اذن المولى وان نذرت المرأة بالاعتكاف فللزوج
ان يمنعها من ذلك وكذلك العبد والامة اذا نذرا بالاعتكاف فله ان يمنعهم لكن يكره له المنع ولا تصوم المرأة تطوعا
بغير اذن زوجها فان كان صيامها لا يضره بان كان صائما او مريضا فلها ان تصوم وليس له منعها وهذا بخلاف
العبد والامة فانه ليس لهما ان يتطوعا بغير اذن المولى وان لم يضر ذلك بالمولى وللزوج والمولى ان يفطرا اذا كان
الشروع بغير اذنهما وتقضي المرأة اذا اذن لها زوجها او بانت منه ويقضي العبد اذا اذن له المولى او عتق والاجير الذي
استاجر للخدمة لا يصوم تطوعا الا باذن المستاجر اذا كان الصوم يضر به في الخدمة وان كان لا يضره فله ان يصوم بغير
اذنه اذا افطر المريض والمسافر في رمضان لا يسقط عنه صدقة الفطر في فتاوى ابي الليث اذا قال لعبده الذي هو
للخدمة اذا جاء يوم الفطر فانت حر وعلى المولى صدقة الفطر لوجوب السبب واتى يومئذ وقت الوجوب وهو وقت
طلوع الفجر الثاني يوم الفطر لان العتق ثبت بعده في هذا الموضع ايضا الزوج ابنته الصغيرة من رجل وسلمها اليه ثم جاء
يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة الفطر في فتاوى خواهرزاده وفي النوازل اذا تزوج امرأة على عبد بعينه يوم الفطر
والعبد في يد الزوج بعد فلا صدقة وفيه ايضا اذا اجاز المالك البيع الموقوف بعد الفطر فعليه الصدقة وفي
النوادر من امر بعد يوم الفطر لم يسقط عنه الصدقة

كتاب المناسك

هذا الكتاب يشتمل على عشرين فصلا الاول في بيان شرايط الوجوب الثاني في بيان ركن الحج وكيفيته ووجوبه الثالث
في تعليم اعمال الحج الرابع في بيان توقيت الاحرام وما يلزم بغير احرام الخامس فيما يحرم على المحرم بسبب احرامه وما لا يحرم
وهو انواع منها في الصيد والدلالة على الصيد ومنها ان المحرم يقتل ومنها في المحرم شاركه غيره في قتل الصيد ومنها في لبس
المخيط ومنها في الجماع ومنها في حلق الشعر وتقليم الاظفار ومنها في الدهن والطيب والخضاب السادس في صيد الحرم
وشجره وحشيشه وحكم اهل مكة السابع في بيان وقت الحج والعمرة الثامن في الطواف والسعي التاسع في القران العاشر
في التمتع الحادي عشر في الاحصار الثاني عشر في الحلق والتقصير في الرجل يحج عن اخر الخامس عشر في الوصية بالحج
السادس عشر في احرام المرأة والمماليك السابع عشر في التزام الحج والتزام الهدي والبدنة وما يتصل بذلك الثامن عشر
التاسع عشر في الخطاء في الوقوف بعرفة والشهادة فيه العشرين في المتفرقات

في صفة ... وبيان احكامه الثالث عشر ... الرابع عشر

الفصل الاول في بيان شرايط الوجوب

شرايط وجوب الحج العقل والبلوغ والحرية والاستطاعة وتكلموا في تفسير
الاستطاعة على قول ابي حنيفة رحمه الله في ظاهر الرواية تفسيرها سلامة البدن وملك الزاد والراحلة قدر ما يحج ويرجع ومن يمونه

ويبعد ويقوده الى المناسك والى حاجته وفايدة هذا الخلاف انما يظهر فيما اذا ملك هولاء الزاد والراحلة في ظاهر رواية
ابي حنيفة رحمه الله لا يجب عليهم الاحجاج بالمال لان الاحجاج بالمال بدل عن الحج بالبدن مكان الحج فكيف يجب عليهم البدل وفي
ظاهر روايتهما يجب لانه لو بهم الاصل وهو الحج بالبدن في الذمة وقد عجزوا عنه فيلزمهم البدل ولو ملك الزاد والراحلة
وهو صحيح البدن فلم يحج حتى صار زمنا او مفلوجا لزمه الاحجاج بالمال بلا خلاف لان الحج لزمه في الذمة بلا خلاف لوجود الشرط وهو
الاستطاعة وقد وقع العجز عن الاداء بنفسه فيلزمه البدل واما الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة ولم يجد قايدا يقوده وجمعوا
على انه لا يلزمه الاداء بنفسه وهل يلزمه الاحجاج بالمال فهو على الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد هكذا ذكر شيخ الاسلام
رحمه الله وفي المنتقى عن ابي عاصم قال سمعت ابراهيم بن رستم وابا سليمان في المراة والاعمى لهما مال وليس لهما من يخرجهما الى الحج قال
احدهما من يجب الحج واجب عليهما ويستاجر الاعمى من يخرجه وتمول المراة لمحرم يخرجها وقال الاخر ليس عليهما حج واذا وجد الاعمى
قايدا الى الحج ووجد مولة القايد فعلى قول ابي حنيفة في المشهور لا يلزمه على قياس الجمعة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه الحج عند
على قولهما قياس ذكر شيخ الاسلام في شرحه على قياس قولهما في الجمعة يلزمه وهكذا ذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد قال محمد في رواية
ابن سماعة ولا تشبه الاعمى عندي المقعد والذي يكسده الشيخ حتى لا يستطيع القيام لان الاعمى هو الذي يتوهم ويقعد ويمشي
وانما هو بمنزلة رجل لا يعرف الطريق فيحتاج الى من يدله عليه والحاصل من قول محمد في حق اهل الافات ان كل من كان ذا من اهل
افة يعمل مع ذلك الافة الا انه يحتاج الى معونة فوجد تلك المعونة فعليه الجمعة والجماعة والحج وكل ما كان من اهل افة لا يقدر
ان يقعد ويقوم ويمشي وان اعين على ذلك حتى يحمل ويوضع فليس عليه جمعة ولا جماعة ولا حج وذكر القدوري في شرحه
ان في وجوب الحج عليهما في هذه الصورة روايتان فعلى احدى الروايتين يحتاجان الى الفرق بين الجمعة والحج والفرق ان القدرة
على اداء الحج بالغير نادر ولم يعتبر القدرة على اداء الجمعة بالغير ليس بنادر فجاز ان يعتبر وان كان صحيح البدن الا انه لا يملك
الزاد والراحلة لكن بذل عليه غيره الزاد والراحلة في طريق الحج ومعناه انه اباح له ذلك غيره لا يثبت الاستطاعة
عندنا وقال الكرخي انما يشترط الراحلة في حق من يبعد عن مكة ومن حولها لا يشترط الراحلة في حقهم ثم المراد من الاستطاعة
تملك الزاد والراحلة وان يكون عنده قدر نفقة يوم بعدما رجع الى وطنه لا يمكنه ان يشتغل بالكسب للنفقة يومه وعن ابي يوسف
انه شرط نفقة شهر بعد رجوعه في الاصل اذا كان له دار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه لا يثبت
به الاستطاعة وذكر القدوري في شرحه اذا كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج به وكل ذلك
يشير الى اعتبار الفراغ عن الحاجة الاصلية وفي القدوري ايضا اذا كان له منزل يسكنه ويمكنه ان يبيعه ويشتري بثمنه
دونه ويحج بالفضل لم يلزمه ذلك لانه محتاج الى منزله للسكنى ولا يعتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه الا ترى انه لا يلزمه بيع المنزل
والاقتصار على السكنى وفي المنتقى بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الامالي اذا كان له مسكن وخادم وكفاف من ثياب ومتاع
لنفسه وعياله قوت شهر وسنة وان ذلك باع كان فيه ثمن الحج فليس عليه حج الا ان يكون في شي من ذلك فضل على الكفاف ويبلغه
الى الحج ولم يكن له مسكن ولا شي من ذلك وعنده دراهم تبلغه الحج وتبلغه ثمن خادم ومسكن وقوت كان عليه الحج وان جعلها
في غير الحج اثم فان كان ذلك قبل اشهر الحج وقبل ان يخرج اهل بلده الى الحج فهو في سعة في صرفه الى اي الوجوه التي شاء
ان شاء وقال ان كتب الفقه اذا كانت لفقيه وهو محتاج الى استعمالها انه لا يثبت بها الاستطاعة سواء كان يحتاج الى
استعمالها والنظر فيها او لا يحتاج وحكي عن الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله انه يقول اختلف الناس في وجوب
الحج على الرجل اذا كان عنده طعام قال بعضهم اذا كان عنده طعام سنة فهو فقير ولا يلزمه الايجاب لان هذا القدر من الطعام
يباح له امساكه وان كان اكثر من المحتكرين وعليه الحج وقال بعضهم اذا كان عنده قوت شهر فهو فقير لا يلزمه الحج وان كان اكثر من
ذلك فهو غني ويلزمه الحج واما امن الطريق فقد روى ابو شجاع عن ابي حنيفة انه من جملة الاستطاعة لا يثبت الوجوب بدونه
كالزاد والراحلة ومن اصحابنا من جعله شرط الاداء وثمرة الخلاف انما تظهر في حق وجوب الوصية بالحج فمن جعله شرط
الوجوب قال لا يجب عليه الوصية ومن جعله شرط الاداء يقول يجب عليه الوصية ومن جعله شرط الوجوب ظاهر
انه لا وصول الى الحج الا بامن الطريق كما لا وصول اليه الا بالزاد والراحلة وجه قول من جعله شرط الاداء وهو الفرق بين
الزاد والراحلة ان بالزاد والراحلة يثبت التمكن من الاداء فلا تثبت الاستطاعة بدونهما واما خوف الطريق معنى يخرجها من الاداء
بعد ثبوت المعارض والمانع فلا ينعدم به الاستطاعة بعد ثبوتها بالمحسوسات فان المقيد الممنوع عن المشي لا يكون نظير المريض الذي

وكلما انتهى الى الحجر الاسود استلمه وينبغي ان يكون طوافه من وراء الحطيم لان الواجب هو الطواف حول
الرمل — البيت والحطيم من البيت وان زحمه الناس في الرمل قام جانبا فان وجد فرجة رمل ولم يذكر محمد رحمه الله تعالى
في الاصل استلام الركن اليماني في الطواف وذكر الكرخي في مختصره ويستلم الركن اليماني وذكر هشام في
نوادره عن محمد ان الركن اليماني في الاستلام والتقبيل كالحجر الاسود وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في المجرد
ان استلامه حسن وتركه لا يضره ثم ان محمدا رحمه الله تعالى ذكر في الاصل انه يفتتح الطواف من الحجر ويختمه
ولم يذكر انه لو افتتح الطواف من غيره هل يجزيه وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجزيه وهكذا ذكر
في الرقيات والمذكور في الرقيات لو افتتح الطواف من الركن اليماني وختم به لا يجوز وعامة المشايخ على انه يجوز لان
المامور به هو الطواف بالبيت وقد طاف بالبيت ذكر في بعض المواضع ان الطائف يقول في طوافه اللهم اني
اعوذ بك من الكفر والفقر والذل ومواقف الخزي في الدنيا والاخرة ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة
حسنة وقنا عذاب النار وفي المنتقى روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال لا ينبغي للرجل ان يقرا في
طوافه ولا باس بذكر الله تعالى فاذا فرغ من الطواف اتى الى مقام ابراهيم ويصلي ركعتين وان لم يقدر على
الصلاة في المقام بسبب الزحمة يصلي حيث تيسر له عليه من المسجد وهاتان ركعتان واجبتان عندنا
الركعة — قال عليه الصلاة والسلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين ويقرا في السورة الاولى قل يا ايها الكافرون
وفي الركعة الثانية قل هو الله احد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا فرغ من الصلاة يدعو
للمومنين والمومنات ثم يقول اللهم وفقني لما تحب وترضى وجنبني ما تسخط وتكره وثبتني على ملة حبيبك
وخليلك عليهما السلام ثم يعود الى الحجر الاسود ويستلمه هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
هذا طواف بعده سعي والاصل في كل طواف بعده سعي العود الى استلام الحجر بعد ركعتي الطواف اما
كل طواف ليس بعده سعي فلا عود فيه الى استلام الحجر ويدعو بحسب المراد اللهم اظلني تحت ظلك يوم
لا ظل الا ظلك لا اله غيرك يا ارحم الراحمين ثم يخرج الى الصفا من اي باب شاء فيصعده ويستقبل
البيت ويحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويكبر ويهلل ويدعو الله بحاجته
وشيء وقد روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا استقبل البيت وقال لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله الى اخره صدق وعده ونصر
عبده وهزم الاحزاب وحده ثم ينزل من الصفا ويتوجه نحو المروة ويقول اللهم استعملني بسنة
نبيك وتوفني على ملة رسولك واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين ويمشي على
هينته حتى يصل الى باطن الوادي فاذا وصل اليه سعى بين الميلين الاخضرين ويقول في سعيه رب
اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم واهدني للتي هي اقوم فانك تعلم وانا لا اعلم فاذا
جاوز باطن الوادي يمشي على هينته حتى ياتي المروة ويصعدها ويستقبل البيت ويقول مثل
ما قال على الصفا ثم ينزل من المروة ويتوجه الى الصفا يطوف هكذا بينهما سبعة اشواط
يسعى بين الميلين الاخضرين في كل شوط اتفق على هذا رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان لم يعف على هذا الصفا والمروة بحريته سعيه رواه عيسى بن ابان عن محمد وعنه ايضا لو ابتدا السعي
من الصفا وسعى حتى اذا اتى منتهى المروة فقد ارتكبه رجع الى الصفا حتى سعى الى الصفا هكذا
بين الصفا والمروة سبع مرات ثم رجع الى اهله فلم يكن عليه دم قال لانه طاف الاكثر وعليه صدقة بحلق
والسعي بين الصفا والمروة عندنا واجب ليس بركن حتى لو تركه يقوم الدم مقامه ويتحلل عن حجه
السابعة بدونه ثم لا خلاف بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من اشواط
السبعة واما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط لم يذكر محمد هذا الفصل في الكتاب نصا
ولكن اشار الى انه شوط اخر وقال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا اخر والصحيح
ما اشار في الكتاب ثم اذا فرغ من ذلك يقيم بمكة حراما الى يوم التروية يطوف بالبيت كلما بدا له ويصلي
لكل اسبوع ركعتين ولكن لا يسعى عقيب سائر الاطوفة في هذه المدة ثم اذا جاء يوم التروية خرج من
مكة بعد ما طلعت الشمس الى منى ويبيت بها ويصلي الفجر بغلس ثم ياتي عرفات بعد ما طلعت الشمس

٥

وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا صلى الغداة بمنى غدا الى عرفة ونزل بها في اي موضع شاء الا انه لا
ينزل على الطريق كيلا يضر بالمارة وينتظر زوال الشمس فاذا زالت الشمس يصعد الامام المنبر ويجلس ويؤذن
المؤذن ويخطب الامام خطبتين بينهما جلسة خفيفة فاذا فرغ من الخطبة يقيم المؤذن ويصلي الامام بالناس
الظهر ركعتين ان كان مسافرا ثم يقيم المؤذن ويقيم بالناس ويصلي الامام بهم العصر في وقت الظهر من غير ان
يشتغل بالنافلة بين الصلاتين غير سنة الظهر وانما قدم الخطبة على الصلاة ههنا لان المقصود من
الخطبة ههنا تعليم المناسك ومن جملة المناسك الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر وان اشتغل بالنافلة بين
الصلاتين يعيد الاذان للعصر الا رواية شاذة عن محمد وان لم يدرك الجمع مع الامام الاكبر فاراد ان
يصلي وحده في رحله او بجماعة بدون الامام الاكبر كل صلاة في وقتها عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجمع
كما يجمع مع الامام الاكبر فالحاصل ان عند ابي حنيفة شرط جواز الجمع بين صلاة الظهر والعصر في وقت الظهر
يوم عرفة احرام الحج والامام الاكبر وعندهما احرام الحج لا غير وههنا لا بد من معرفة ان امام مكة لو ام الحاج
في صلاة الظهر والعصر وان كان مقيما يصلي بهم صلاة المقيمين ويصلي العصر في وقت الظهر والامام عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى شرط جواز الجمع اما القصر فليس بشرط لجواز الجمع وان كان مسافرا يصلي صلاة المسافرين
ويقول لاهل مكة اتموا صلاتكم يا اهل مكة ولا يجوز لامام مكة ان يقصر الصلاة اذا لم يكن مسافرا ولا للحاج
ان يقتدوا به اذا كان يقصر الصلاة لانه اذا لم يكن مسافرا كان صلاته اربعا والمسافر اذا اقتدى
بالمقيم يصير فرضه اربعا فاذا قصروا لا يجوز صلاتهم قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة الحلواني رحمه الله
تعالى كان القاضي الامام ابو علي النسفي رحمه الله تعالى يقول العجب من اهل الموقف انهم يتابعون امام مكة
في قصر الظهر والعصر بعرفات وبينهم وبين مكة فرسخان ثم يقفون للدعاء فاني يستجاب لهم واني يرجى لهم
الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الائمة كنت مع اهل الموقف في الموقف فاعتزلت وصليت كل صلاة في
وقتها كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى واوصيت بذلك اصحابي واخواني والجهال كانوا يقصرون
معه وقد سمعت ان امام مكة يتكلف لذلك ويخرج مسيرة السفر ثم يأتي عرفات ويقصر بهم لو كان هكذا
كان القصر جائزا ولو كان بخلافه لا يجوز فعلى الاحتياط ثم اذا فرغ من العصر راح الى الموقف فيقف في
اي مكان شاء الا بطن عرنة والافضل ان يقف بقرب الامام ويقف كيف ما شاء والافضل يقف راكبا ويقف
مستقبل القبلة ويحمد الله تعالى ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ولكن عامة دعائه بعرفات لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير لا نعبد الا اياه
ولا نعرف ربا سواه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي
امري اللهم هذا مقام المستجير العائذ من النار اجرني من النار بعفوك وادخلني الجنة برحمتك اللهم اذ هديتني
للاسلام فلا تنزعه مني ولا تنزعني عنه حتى تقبضني وانا عليه ويلبي في هذا الموقف ساعة فساعة ويكون الوقوف
الى غروب الشمس ولم يرد به بيان وقت انتهاء الوقوف فان وقت الوقوف يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر
حتى ان من لم يقف بعرفة ووقف ليلة النحر جاز وانما اراد به نفس الوقوف يعني اذا وقف بعد
الزوال ينبغي ان يقف الى وقت غروب الشمس فاذا غربت الشمس مشى على هينته حتى يأتي مزدلفة
فان خاف الزحام يعجل في الذهاب قبل غروب الشمس فلا بأس به اذا لم يخرج من حد عرفات قبل
غروب الشمس وان خرج من عرفة قبل غروب الشمس فعليه دم عندنا فان عاد الى عرفة قبل ان يدفع الامام
سقط عنه الدم وان عاد بعدما دفع الامام لا يسقط عنه الدم في رواية الاصل وروى ابن شجاع
عن ابي حنيفة انه يسقط ولا يصلي المغرب في طريق المزدلفة ثم اذا اتى المزدلفة نزل حيث شاء الا
في وادي محسر ولا ينزل على الطريق ايضا كيلا يضر بالمارة ثم يؤذن المؤذن ثم يقيم ويصلي المغرب بالناس ثم يصلي
العشاء لا يعيد الاذان والاقامة للعشاء بخلاف العصر بعرفات والفرق ان العصر بعرفات مقدمة على وقتها
فلا بد من تجديد الاقامة لها اعلاما للناس اما العشاء ههنا مؤداة في وقتها فلا يحتاج الى تجديد الاعلام لها
ولا يتطوع بين المغرب والعشاء وان تطوع بينهما اعاد الاقامة للعشاء وان صلى المغرب والعشاء وحده
جوز بلا خلاف فرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى بين هذا وبين الجمع بعرفات والفرق ان اداء المغرب ههنا يقع

بعد

٥

وقته وهذا غير مقيد بشيء وهناك اداء العصر في غير وقته وانه مقيد بالجماعة مع الامام الاكبر واذا فرغ من
العشاء يبيت ثم فاذا انشق الفجر من الغد صلى الفجر بغلس ثم يقف حيث شاء من مزدلفة ويحمد الله تعالى في وقوفه
ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام ويدعو الله تعالى بحاجته رافعا يديه الى السماء ولكن عامة دعائه
بمزدلفة مثل دعائه بعرفات ويقول اللهم حرم بشرتي ولحمي ودمي وعظمي من النار يا ارحم الراحمين وهذا
الوقوف من الواجبات عندنا وليس بركن حتى لو تركه لا يفسد حجه ولكن يلزمه الدم ولكن يجزيه الحج بخلاف الوقوف بعرفة
فاذا اسفر جدا ذهب قبل ان تطلع الشمس حتى نزل منى وروى عن محمد رحمه الله تعالى انه حد الاسفار
فقال اذا اسفر النهار بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين يذهب ثم اذا اتى منى يرمي
جمرة العقبة بسبع حصيات مثل حصى الخذف والكلام في الرمي في مواضع احدها في وقته فنقول اتفق
العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلاثة ايام بعدها غير ان عند علمائنا رحمهم الله تعالى اول وقته من حين
يطلع الفجر من يوم النحر وعند سفيان الثوري اول وقته حين تطلع الشمس من يوم النحر وتكلموا في ذلك وردوا الامر
واضحا بما علموا ان الاثار كلها وقالوا يجوز الرمي بعد طلوع الفجر الا انه يؤخره الى وقت طلوع الشمس قال الحسن
في مناسكه من حين تطلع الشمس من يوم النحر هو الوقت المستحب للرمي ومن حين زالت الشمس الى ما قبل طلوع
الفجر الثاني من غده هو وقت جواز الرمي مع الكراهة والاساءة هنا هو الكلام في اليوم الاول واما
في اليوم الثاني والثالث فوقت الرمي ما بعد الزوال ولو رمى قبل الزوال لا يجزيه هكذا ذكر في الاصل والمجرد وذكر الحاكم
الشهيد في المنتقى قال محمد رحمه الله تعالى كان ابو حنيفة يقول احب الي ان لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس
وان رمى قبل ذلك اجزاه فصار في اليوم الثاني والثالث روايتان وذكر في المجرد عن ابي حنيفة لو اراد ان ينفر في اليوم
الثالث فله ان يرمي قبل الزوال واما لا يجوز الرمي قبل الزوال لمن لا يريد النفر فيه وروى ابن ابي مالك عن ابي يوسف انه
لا يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال وان اراد ان ينفر فيه واما في اليوم الرابع فلا رمي فيه الا بعد الزوال الثاني فيما يرمي
به فنقول يرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر وما اشبهه والثالث في مقدار ما يرمي به فنقول يرمي
بالصغار مثل حصى الخذف قال عليه الصلاة والسلام عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا قال الحسن في
مناسكه حصى الخذف يكون مثل النواة واقصر ولو رمى بحصى اكبر من حصى الخذف يجزيه ولكن لا يستحب وذكر والرابع
في بيان صفة الرمي فنقول ينبغي ان يكون الحصاة مغسولة وينبغي ان يكون مأخوذة من قوارع الطريق لا من موضع
الرمي فقد جاء في الاثار ان ما يبقى من الحصى في موضع الرمي حصى من لم يقبل حجه فلا يأخذ من موضع الرمي بها ولا
في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يأخذ الحصى على ابهامه ويضع ابهامه على طرف سبابته كانه عاقد
سبعين ويرميها وقال بعضهم يرمي الرمية المعروفة واختار مشايخ بخارا انه كيف ما رمى فهو جائز لان المنصوص
عليه في الاحاديث الرمي فبأي طريق اتى بالرمي فقد اتى بالمنصوص عليه وقالوا وينبغي ان يكون بينه وبين موقع الحصى
خمسة اذرع فصاعدا لان ما يكون دونه يكون وضعا او طرحا والسنة جاءت بالرمي وذكر في الاصل لو قام عند الجمرة
ووضع الحصى عندها وضعا لا يجزيه ولو طرحها طرحا اجزاه لان الطرح رمي لكنه مسيء لمخالفته قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم والسادس في صفة الرامي قال اصحابنا في ظاهر الرواية يجوز الرمي راكبا وماشيا وله ان يختار ايهما شاء
عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل وكل رمي لا وقوف بعده فالرمي راكبا افضل
وفي مناسك الحسن ويستحب له ان يمشي الى الجمار اذا اراد ان يرميها وان ركب اليها فلا بأس به والمشي افضل
والسابع في محل الرمي الجمار الثلاث اولها التي تلي مسجد الخيف والوسطى والاخيرة وهي جمرة العقبة والثامن انه اي
موضع يرمي جمرة العقبة فنقول يرمي من بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه به ورد الاثر واذا وقف للرمي جعل
منى عن يمينه والكعبة عن يساره ويرمي حيث يرى موضع الحصى والتاسع في موضع وقوع الحصاة فنقول ينبغي
ان يقع الحصاة عند الجمرة او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا منها لم يجزه لانا ما عرفنا الرمي قربة في مكان مخصوص
الا ان ما قرب الشيء حكمه حكم ذلك الشيء فجعل في البعد عن الجمرة بعضه العاشر في المنتقى عن ابي يوسف اذا رمى
الجمرة فوقعت الحصاة على ظهر رجل او على محمل وثبت عليه كان عليه ان يعيدها واذا سقط عن المحمل او عن ظهر الرجل
في سننها ذلك اجزاه وهكذا روى ابرهيم بن رستم عن محمد والعاشر في عدد الحصا فنقول يرمي كل جمرة بسبع
حصيات جملة لا يجزيه لان المنصوص عليه تفريق الافعال والحادي عشر انه يكبر عند كل حصاة فنقول بسم الله

والله اكبر رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا والثاني عشر اي في اليوم الاول من رمي جمرة العقبة لا غير وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها يبتدئ بالاولى ثم بالوسطى ثم بجمرة العقبة واراد بجمرة العقبة في اليوم الاول قطع التلبية عند اول حصاة يرميها واذا لم يرم حتى حلق قبل ذلك قطع التلبية وهذا بلا خلاف لان التلبية انما شرعت في الاحرام وبالحلق حصل التحلل فيقطع التلبية ضرورة وكذلك اذا لم يحلق حتى زالت الشمس بعد ان قطع التلبية ايضا عند ابي يوسف وروي عن ابي حنيفة انه لا يقطع التلبية حتى يرمي جمرة العقبة الا ان تغيب الشمس فحينئذ يقطع التلبية وهو رواية عن محمد في هذا بناء على ان عند ابي حنيفة جمرة العقبة لا يفوت وقتها الا بغروب الشمس فاذا غربت الشمس فقد فات وقتها فكانه قد قطعها بالفعل وعند ابي يوسف جمرة العقبة يفوت وقتها بزوال الشمس وان طاف قبل الرمي والذبح والحلق قطع التلبية في قول ابي حنيفة روي عن ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس يوم النحر اذا رمى جمرة العقبة في اليوم الاول لا يقف عندها اي لا يقف للدعاء عند جمرة العقبة متى رماها في اليوم الاول بل ياتي منزله بعد ذلك ينظر ان كان مفردا بالحج يحلق او يقصر لانه جاء اوان التحلل والتحلل بالحلق والتقصير وان كان قارنا او متمتعا يذبح ثم يحلق لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اول نسكنا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا والحلق افضل فاذا احلق او قصر حل له كل شيء الا النساء ثم يدخل مكة من يومه ذلك ان استطاع فيطوف طواف الزيارة او من الغد او بعد الغد فيطوف بالبيت اسبوعا ويصلي ركعتين وهذا الطواف هو الحج الاكبر المذكور في قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ووقته ايام النحر افضلها اولها ولا يسعى بعد هذا الطواف ان كان قد سعى بعد طواف التحية اذ ليس على الحاج الا سعي واحد وان لم يكن سعى بعد طواف التحية سعى بعد هذا الطواف وكذلك لا رمل في هذا الطواف ان كان سعى بعد طواف التحية فكل طواف ليس بعده سعي فلا رمل فيه واذا طاف بالبيت على نحو ما قلنا حل له النساء ايضا ثم لا يبيت بمكة بل يعود الى منى ويبيت ثمه فاذا كان من الغد وهو اليوم الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلاث بعد الزوال كل جمرة بسبع حصيات على نحو ما بينا ثم ياتي المقام الذي يقوم فيه الناس فيقوم فيحمد الله تعالى ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام ويدعو الله تعالى لحاجته ويرفع يديه ويعني بقوله ياتي المقام الذي يقوم فيه الناس اعلى الوادي لان الرمي كان من بطن الوادي فيصعد الى اعلاه ويقف للدعاء ثم يرمي الجمرة الوسطى بسبع حصيات على نحو ما بينا ثم يقوم حيث يقوم فيه الناس فيصنع في مقامه مثل ما صنع عند الاولى ويرفع يديه بالدعاء في مقامه ثم ياتي جمرة العقبة ويرميها بسبع حصيات ولا يقف عندها للدعاء في ... عن ابي يوسف في الرجل يرمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني فبايتهن بدا اجزأ ولا يعيد شيئا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يرمي التي عند المسجد ثم الوسطى ثم جمرة العقبة فاذا كان من الغد وهو اليوم الثالث من ايام النحر رمى الجمار الثلاث ايضا على نحو ما بينا ثم يرجع في يومه ان احب وان اقام من الغد وهو اليوم الرابع رمى الجمار الثلاث ايضا بعد زوال الشمس على نحو ما بينا فان بدا بالجمرة الصغرى ولو رمى الجمرة الوسطى والاخيرة في اليوم الثاني ولم يرم الجمرة الاولى واستقصى في يومه ذلك فان رمى الاولى ثم اعاد على الوسطى على الاخيرة فحسن لتصير اتيا بالترتيب المسنون وان رمى الاولى فحسب اجزأه لانه هو المتروك وفي الاصل اذا بدا في اليوم الاول بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالاولى وقد ذكر ذلك في يومه يومين بعيد على الوسطى على جمرة العقبة لانه اتى بهما مسنونا مرتبا ولا يعيد على الاولى لانه قد رماها لكن مرتبا وبالاعادة على الاولى ثم الوسطى يحصل الترتيب فلا حاجة الى الاعادة في الاولى وفي الاصل ايضا اذا رمى بثلاث حصيات وكذلك على جمرة العقبة ولا يعتد بما رمى في الوسطى وجمرة العقبة لانه اتى بها قبل ان ياتي باكثر الرمي عند الجمرة الاولى فكانه لم يرم شيئا من الاولى ولو رمى من كل جمرة اربع حصيات فانه يرمي بكل واحدة ثلاث حصيات لانه اتى باكثر الرمي عند كل جمرة بثلاث حصيات وان استقبل رميها فهو افضل وفي مناسك الحسن اذا رمى الجمرة الاولى بحصاة ثم رمى الجمرة الوسطى بحصاة ثم رمى الجمرة الاخيرة بحصاة ثم رجع فرماهن حصاة حصاة حتى رمى كل واحدة منهن بسبع على ما وصفت لك فقد تم رميه على الجمرة الاولى ورمى اربع حصيات على الجمرة الوسطى فعليه ان يتمها ويرمي ثلاث حصيات ويرمي جمرة العقبة بحصاة حصاة ثم ... وان نقص حصاة لا يدري من ايتهن نقصها اعاد على كل واحدة منهن حصاة حصاة اخذا بالاحتياط وان لم يرم

يوم

يوم النحر جمرة العقبة حتى جاء الليل رماها ولا شيء عليه وان لم يرمها حتى اصبح من الغد رماها وعليه للتاخير دم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك منها حصاة او حصاتين الى الغد رمى ما تركه ويتصدق لكل حصاة بنصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء وفي المجرد قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لو ترك رمي جمرة الوسطى والاولى فعليه دم ولو ترك رمي جمرة العقبة اطعم لكل حصاة نصف صاع حنطة وفي الاصل لو ترك رمي الجمار كلها في سائر الايام الى اليوم الرابع رماها كلها على التاليف في اليوم الرابع لان وقت الرمي والجنس واحد وان لم يرم حتى غابت الشمس من اليوم الرابع سقط عنه الرمي لفوات الوقت وعليه دم واحد بالاجماع لان الرمي كله نسك واحد فاذا فرغ من الرمي اتى الابطح ونزل به ساعة والابطح اسم موضع نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين انصرف من منى الى مكة ثم يدخل مكة ويطوف طواف الصدر ان اراد الرجوع ويسمى هذا طواف الوداع وهذا الطواف واجب عندنا حتى لو تركه يلزمه الدم قال مشايخنا يستحب للحاج اذا اراد الرجوع ان ياتي باب الكعبة فيقبل العتبة وياتي الملتزم فيلتزمه ساعة ويبكي ويتشبث باستار الكعبة ويلصق خده بالجدار ان امكن ثم ياتي زمزم ويشرب من مائه ويصب على جسده ويقول اللهم اسالك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء يا ارحم الراحمين ثم ينصرف ويمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت ويقول عند رجوعه ايبون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله اللهم كما هديتنا لذلك فتقبله منا ولا تجعله اخر العهد منا وارزقنا العود حتى ترضى برحمتك يا ارحم الراحمين فهذا هو بيان تمام الحج الذي اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ثم ياتي المدينة ويقوم قريبا من قبر النبي صلى الله عليه وسلم ويقول اللهم رب البلد الحرام والركن والمقام ورب المشعر الحرام بلغ روح محمد منا في هذا اليوم التحية والسلام اللهم اعط محمدا الدرجة والوسيلة والرفعة والفضيلة اللهم اوردنا حوضه واسقنا بكاسه واجعلنا من رفقائه ثم يدعو بما احب والله الموفق

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للحج والعمرة مواقيت منها يحرم العبد وهي خمسة في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها ذو الحليفة لاهل المدينة والجحفة لاهل الشام وقرن لاهل نجد ويلملم لاهل اليمن وذات عرق لاهل العراق وقال هن لهن ولمن مر عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة وهذا الحديث ورد في حق اهل الافاق والناس اصناف ثلثة اهل الافاق ومن كان اهله في الميقات او داخل الميقات الا انه في الحل دون الحرم واهل الحرم وهم اهل مكة واما اهل الافاق فالافضل لهم الاحرام من دويرة اهلهم جاء في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله اتمامها ان يحرم بها الرجل من دويرة اهله وذكر هشام عن محمد اذا كان الرجل اول بالحج فالافضل ان يحرم من اهله وان كان اخر حتى يحرم من ميقات مصره فهو حسن وذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان احرام الرجل من مصره فهو افضل بعد ان يملك نفسه في الاحرام ان لا يقع في المحظورات فاذا لم يحرم الافاقي من دويرة اهله حتى بلغ الميقات فعليه ان يحرم من الميقات واما ان كان اهله في الميقات الى الحرم فميقاتهم الحج والعمرة الحل الذي بين المواقيت والحرم حتى لو اخر الاحرام الى الحرم جاز لانهم جاز لهم الاحرام من دويرة اهلهم وما وراء الميقات الى الحرم كشيء واحد فكان لهم التاخير الى الحرم واما اهل مكة فميقاتهم للحج من دويرة اهلهم وميقاتهم للعمرة الحل فيخرج الذي يريد العمرة الى الحل من اي جانب شاء واقرب الجوانب التنعيم وعنده مسجد عائشة رضي الله تعالى عنها قال محمد رحمه الله تعالى في الاصل اذا اراد الافاقي دخول مكة ينبغي ان يحرم من الميقات بحجة او عمرة سواء دخل مكة يريد النسك او دخل لحاجة من الحوائج ومن كان اهله في الميقات او داخل الميقات جاز له دخول مكة بغير احرام لحاجة من الحوائج وكذا من كان من اهل مكة وخرج منها لحاجة الى ذلك نحو الاحتطاب وما اشبهه جاز له ان يدخلها بغير احرام والاصل فيه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبته عام فتح مكة الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة واراد بقوله لا تحل لاحد من بعدي حل الدخول بغير احرام فانه دخلها بغير احرام لا حل القتال في الحرم لان القتال مع اهل الحرب في الحرم حلال على كل حال فهذا الحديث لا يوجب الفصل بين الافاقي وبين اهل مكة ومن كان اهله داخل الميقات لكن خص عنه اهل الميقات

وأهل مكة لمكان الحرج فإنه يكثر دخول أهل الميقات ومن كان داخل الميقات مكة لإقامة الحوائج بمكة وكذا يكثر دخولهم
لأنه يتكرر خروجهم لإقامة المصالح خارج مكة فلو أوجب الإحرام عند كل دخول أوقعوا في الحرج فأما أهل الآفاق لا يتكرر دخولهم
مكة فلا يجب الإحرام عليهم عند الدخول لا يوقعهم في الحرج فعلى أهل الآفاق داخلين بحكم الحديث ثم إذا دخل الآفاقي مكة
بغير إحرام وهو لا يريد الحج ولا العمرة فعليه لدخول مكة إما حج أو عمرة لأنه لزمه الإحرام إذا بلغ الميقات على قصد دخول مكة
والإحرام إنما يكون بحج أو عمرة فلزمه الإحرام بأحدهما وما وجب على الإنسان لا يسقط إلا بأدائه فإن أحرم بالحج أو
العمرة من عامه يرجع إلى الميقات وأحرم فهذا على وجهين إن أحرم بحجة أو عمرة مما لزمه خرج عن العهدة وإن أحرم بحجة الإسلام
أو عمرة كانت عليه إن كان بعد ذلك في عامه أجزأه عما لزمه لدخول مكة بغير إحرام استحسانا وإن تحولت السنة وهي
المسألة بحالها لم يجزه عما لزمه لدخول مكة بغير إحرام وهذا لأن حق الوقت يتأدى بإحرام حجة الإسلام ألا ترى أنه لو
جاوز هاهنا الميقات ابتداء بإحرام حجة الإسلام جاز فإنما يقع وقت إحرام حجة الإسلام وقت ما يجب بسبب الوقت باق فلا يصير دينا
في ذمته فإن عاد إلى الميقات وأحرم بحجة الإسلام فقد أدى حق الوقت فأما إذا تحولت السنة فقد فات وقت الإحرام وقد
وجب ما يجب بسبب الوقت فيصير ذلك دينا عليه مقصودا فلزمه الأداء بإحرام آخر له مقصود وإن جاوز الآفاقي
الميقات بغير إحرام وهو يريد الحج أو العمرة فإن عاد إلى الميقات وأحرم سقط عنه الدم وإن أحرم من مكانه ثم ذلك وعاد إلى
الميقات محرما فإن لبى سقط عنه الدم وإن لم يلب وجاوز الميقات واشتغل بأعمال ما عقد الإحرام له لا يسقط عنه
الدم وقال أبو يوسف ومحمد إذا عاد إلى الميقات سقط عنه الدم لبى أو لم يلب ووجه قولهما أن حق الميقات في كونه محرما
فيه لا في إنشاء الإحرام منه ألا ترى أنه لو أحرم من دويرة أهله وجاوز الميقات محرما ولبى بالميقات أو لم يلب لم يلزمه شيء
فإذا عاد إلى الميقات محرما فقد تدارك حقه وإن لم يلب فيه لا يلزمه شيء ولأبي حنيفة رحمه الله تعالى أن ميقات الآفاقي بطريق
العزيمة دويرة أهله حتى كان الإحرام من دويرة أهله أفضل وله التأخير بطريق الترخص إلى الميقات فمن أحرم وراء
الميقات فحق الميقات عليه المرور به محرما ومن أخر الإحرام إلى الميقات فحق الميقات عليه إنشاء الإحرام فيه والإنشاء
لا يكون إلا بالتلبية إلا أن تغتسل الإنسان فعل لم يزاده حرمة فلا سقوط الميقات فيه للإنسان يستوي الإحرام وجود
التلبية فيه لتكون التلبية من شعار الإحرام فإذا عاد محرما ولبى فقد قضى حق الميقات فيصير مدركا للفائت فلا يسقط
عنه الدم فلو أن هذا الرجل حين أحرم لم يعد إلى الميقات واشتغل بأعمال ما عقد الإحرام له ثم عاد إلى الميقات ولبى
أو لم يلب لم يسقط عنه الدم لأنه ما لبى به وقع معتدا به فلا يصير مستدركا الفائت بالعود إلى الميقات قال في الجامع الصغير
مكي خرج من الحرم يريد الحج وأحرم ولم يعد إلى الحرم حتى وقف بعرفة فعليه شاة وهذا لما ذكرنا أن ميقات المكي دويرة أهله
فلو أحرم من الحرم حلالا لا بعد ما جاوز الميقات بغير إحرام فإذا اشتغل بأعمال الحج فعليه الدم عاد إلى الحرم أو لم يعد وإن لم يشتغل
بأعمال الحج حتى عاد إلى الحرم ولبى سقط عنه الدم بلا خلاف وإن عاد ولم يلب لا يسقط عنه عند أبي حنيفة خلافا لهما وأصل
الكلام فيه نظير الكلام في الآفاقي إذا جاوز الميقات بغير إحرام وعنه أيضا رجل دخل إلى بستان بني عامر موضع هو
داخل الميقات إلا أنه خارج الحرم ومعنى المسألة الآفاقي إذا جاوز الميقات لا يريد دخول مكة وإنما أراد دخول موضعا
آخر وراء الميقات خارج الحرم كبستان بني عامر وما أشبه ذلك ثم بدا له أن يدخل مكة لحاجة فله أن يدخلها بغير
إحرام وهذا هو الحيلة لمن أراد دخول مكة بغير إحرام أن لا يقصد دخول مكة وإنما يقصد مكانا آخر وراء الميقات
خارج الحرم لحاجة له ثم إذا وصل إلى ذلك المكان يدخل بغير إحرام وهذا لأن الذي لا يقصد دخول مكة وإنما يقصد
مكانا آخر لا يلزمه الإحرام من الميقات لأن الإحرام لا يلزمه لعين الميقات بعينه بل لتعظيم البقعة حتى لا يكون الوجوب
عليه إلا لقصد الزيارة فكان تمام التعظيم بالقصد للزيارة من حمى البيت وحرمه وهو المواقيت فإذا لم يرد دخول
مكة لم يلزمه الإحرام بالمواقيت بنفسه وبعدما وصل إلى ذلك المكان التحق بأهل ذلك المكان ودخول مكة بغير إحرام فكذلك
هذا الرجل التحق بهم وعن أبي يوسف أنه شرط نية الإقامة بذلك المكان خمسة عشر يوما لأنه به إلا بعد خمسة عشر يوما
يصيره متوطنا به فيلتحق بأهله فأما إذا نوى الإقامة أقل من خمسة عشر يوما فهو ماض على سفره فلا يلتحق بأهل ذلك
المكان فلا يدخل مكة بغير إحرام وعنه أيضا إذا جاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم بعمرة وأفسدها مضى فيها لأن الإحرام
عقد لازم لا يخرج المرء عنه إلا بأداء الأفعال وقضاها بعد ذلك لأنه التزمها بوصف الصحة ولم يؤدها كذلك ولا دم
عليه لترك الوقت لأنه يقضيها من الوقت كما أن القضاء يقوم مقام الأداء فكأنه لم يفسد العمرة
هذا الفصل يشتمل على أنواع نوع منه في الصيود قال الكرخي في كتابه

في بيان

في بيان حد الصيد هو الحيوان المتوحش وهو المذكور في كتاب اللغة قال محمد رحمه الله صيد البحر حلال
للمحرم قال الله تعالى أحل لكم صيد البحر وما صيد البر فجنسه حرام على المحرم إلا ما استثناه رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الكرخي في كتابه صيد البر ما يكون مثواه وتوالده في البر وصيد البحر ما يكون مثواه وتوالده في البحر والمعتبر
هو التوالد دون الكينونة لأن الأصل هو التوالد والكينونة تكون لعارض فيعتبر الأصل فيستوي فيه مأكول
اللحم وغير مأكول اللحم في المنتقى عن محمد رحمه الله تعالى أن كل حيوان يعيش في الماء فهو صيد البحر وكل حيوان يعيش
في البر إذا خرج من الماء فهو صيد البر فيستوي في صيد البر مأكول اللحم وغير مأكول اللحم لأن الله تعالى ذكر الصيد في آية
التحريم بلام التعريف حيث قال لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فيتناول جنسه واسم الصيد كما يتناول مأكول اللحم يتناول
غير مأكول اللحم لما ذكرنا من حد الصيد إلا أن البعض صار مستثنى عن التحريم ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث
قال خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الفارة والحية والعقرب والحدأة والكلب العقور فإذا صارت هذه الأشياء مستثنى
لا يصير جانيا على إحرامه بارتكابه شيئا من محظورات إحرامه بعد هذا قال الشافعي اسم الخمس أشياء لما
عداها من السباع نحو الفهد والأسد والبازي والصقر وابن آوى لأن استثناء الخمس لأنهن مؤذيات طبعا
وقد وجد الإيذاء طبعا في هذه الأشياء وإنا نقول استثناء الخمس لوجود الأذى منهن عادة لأن بعض الخمس
مما يسكن أماكن الرعاة أو يساكن كالفارة والحية والعقرب والكلب العقور أو من الرعاة الأماكن كالحدأة والغراب
والذئب ومن طبعهن الأذى فيوجد الأذى عادة فأما الفهد والبازي والصقر وأشباهها من السباع تبعد منا
مساكنها ومزارعها لأن من عادتهن التباعد من الناس ولا يوجد الأذى منهن فاستثناء الخمس لا يدل على استثناء سائر
السباع مستثناة عندنا يجب الجزاء بقتلها ولا يجاوز به الدم عند علمائنا الثلاثة والأصل فيه عليه الصلاة والسلام
الضبع صيد وفيه شاة إذا قتله المحرم هذا إذا قتله المحرم السبع ابتداء من أذى من جهته فأما إذا قتله ساعيا على
أذى من جهته فلا جزاء فقد صح عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قتل ضبعا فأدى جزاءه وقال إنا ابتدأناه فقتله
بالإيذاء منه يدل على أن الابتداء إذا كان من السبع أنه لا يلزمه الجزاء والمعنى أن حالة الأذى صيره من جملة
الفواسق لأن الفسق اسم مشتق من الخروج وقد خرج علينا وعلى عموم ما … فإنه ليس يحرم أصلا فلا يلزمه
الجزاء وفي المنتقى إبراهيم عن محمد رحمه الله تعالى محرم أصاب … بازيا أو عقابا أو غرابا ابتداء بالإيذاء أو لم يبتديه وكذا
الطير إذا ذبحه المحرم فعليه الكفارة وإن ابتداء بالأذى في طعام أو ما أشبهه إلا أن يكون … ابتداء
بالأذى فحينئذ لا كفارة قال الكرخي رحمه الله تعالى في كتابه وليس في هوام الأرض كالقنفذ والخنافس شيء على المحرم
لأنه ليس بصيد وفي اليربوع والسنور الكفارة إذا لم يبتدئ بالأذى لأنه صيد وكذلك … والثعلب والفنك
وكذلك الخنزير والقرد إذا كان وحشيا ففيه الجزاء وإن كان أهليا فلا جزاء لأنه ليس بصيد وذكر في المنتقى عن أبي حنيفة
رحمه الله تعالى … مطلقا وأوجب فيه الجزاء إذا لم يبتدئ بالأذى وقال إلا أنه لا يجاوز فيه شاة وعن أبي حنيفة
لا شيء في السنور الأهلي والوحشي والكلب العقور وغير العقور لأن الجنس واحد وروى هشام عن محمد
الكفارة في السنور الوحشي وفي الضب الجزاء وكذلك في الأرنب لأن كل واحد منهما صيد ولا يوجد منه الأذى
عادة وفي القمقم الجزاء لأنه صيد ولا يوجد منه الأذى عادة وقال في المنتقى هشام عن محمد رحمه الله تعالى
أيما امرئ قتل الغراب في الحرم لأنه يقع على دبر البقر وقال أبو حنيفة الغراب الزرعي لا ينبغي أن يقتله المحرم وروى
معلى ابن سماعة عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وذكر في المنتقى بعد هذه المسائل لو قتل غرابا أو حدأة ابتداء بالأذى
أو لم يبتدئ فلا كفارة إن كان أبقع أبيض أسود التي تأكل الجيف وإن كان صغيرا لا يأكل الجيف ويأكل الزرع الذي
يسمى الزاغ فلا كفارة وإن كان غرابا يخلط يأكل الزرع ويأكل الجيف فلا كفارة قال الكرخي في كتابه ولا يقوم على
الجزاء إلا قيمته لحما ومعنى المسألة أن المحرم إذا قتل بازيا … لا يقوم عليه في الجزاء معلما لأن المعتبر في وجوب الجزاء معنى
الصيدية وكونه معلما ليس من الصيدية في شيء قال في المنتقى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ولا يجاوز بقيمته شاة وأشار
أبو يوسف إلى العلة فقال لأنه ذو مخلب فليس فيه وفيما أشبهه ولا في شيء من السباع أكثر من الشاة قال أبو يوسف
رحمه الله تعالى وما لم يكن نحو البازي من الحمام والحجام وحمام الوحش فعليه قيمته بالغة ما بلغت وذكر لو قتل
حمامة تجيء من بعيد … الجزاء بل يقوم الحمامة على اللحم أو على القيمة بصفة … التي يوكل … في المسبق
وكذلك ما يحدث في الصوت من أصناف الصيود لصياحه وغير ذلك وقتل أيضا لو قتل ظبية حاملا يقوم في الفداء

حلال وفيه ايضا محرم اصاب ظبيا في مدينة السلام وهي بغداد فيها كسره قال ابو يوسف يقوم في الكفارة قيمته على الحرم
وفي الصحاح لصاحبه قيمته التي يشتري بها الى مدينة السلام وفي الجامع الصغير محرم ذبح بطة من بط الناس او دجاجة
فلا جزاء عليه اما الدجاجة فلانها ليست بصيد واما البط فقال مشايخنا ما ذكر من الجواب في الكتاب محمول على
البط الذي يكون في المنازل والحياض لانه مستانس بجنسه فاما البط الذي يطير فهو صيد يجب على المحرم الجزاء بذبحه
وان ذبح حماما مسرولا فعليه جزاؤه لانه صيد بجنسه فان جنس الحمام متوحش باصل الخلقة واراد بالمسرول
الذي على قوائمه الريش سمي بذلك لان الريش بمنزلة السراويل له وفي الجامع الصغير ايضا محرم قتل قملة على بدنه
اطعم شيئا اما اذا قتل قملة على بدنه فلما اطعم شيئا لانها صيد ولكن لانها ما دامت على البدن فقتلها من قضاء
التفث لانها متولدة من البدن ويتاذى بها ويرمى ما زال بها وقضاء التفث حرام على المحرم واذا فعلها بعد
ان يكن محرما فواحد منها حتى لو كان الغالب القاها ساقطة على الارض فقتلها فلا شيء عليه لان قتلها في هذه الصورة
ليس من قضاء التفث بخلاف البرغوث والنمل واشباههما لان هذه الاشياء ليست بصيد وقتلها
ليس من جملة قضاء التفث ايضا لانها لا تتولد من البدن ثم ان محمدا رحمه الله تعالى قال في الجامع الصغير في قملة
اطعم شيئا وفي الاصل قال تصدق بشيء وفي القدوري اوجب فيها الصدقة بكف من طعام وفي عيون المسائل
محرم اخذ قملة من راسه ورماها او القاها اطعم كسرة خبز وان كانت اثنين او ثلاثا اطعم قبضة من طعام
وان كان كثيرا اطعم نصف صاع وما ذكر في الجامع الصغير والعيون يشير الى انه لا يشترط التمليك ويكتفى بالاباحة
وهو الصحيح وفي العتابي محرم وقع في ثيابه قمل كثير فالقى ثيابه في الشمس ليقتل القمل بحر الشمس فمات القمل فعليه
الجزاء نصف صاع من حنطة اذا كان القمل كثيرا ولو القى ثوبه ولم يقصد به قتل القمل فمات القمل من حر الشمس فلا شيء
عليه لانه في الوجه الاول سبب وفي الوجه الثاني لا انما قصد القاء الثوب لا غير الا ترى انه لو غسل ثيابه
فمات القمل لم يكن عليه جزاء وفي المنتقى عن محمد محرم دفع ثوبه الى حلال ليقتله الحلال اذا علم انه فيه قملة فقتله فعليه الكفارة
وفي العتابي اذا دفع المحرم ثوبه الى حلال ليقتل ما فيه من القمل فقتله كان على الآمر الجزاء وكذا لو اشار الى قملة
فقتلها المشار اليه كان على المشير الجزاء وفي المنتقى اذا امر المحرم حلالا ان يرفع هذا القمل عني ففعل فعليه الكفارة
واذا قتل المحرم بعوضا او ذبابا او حلما فلا شيء عليه لما قلنا في البرغوث فقد ذكرنا ان ما لا يؤكل من صيود البر لا
يجاوز الجزاء فيه الدم واما ما يؤكل من صيود البر يجب في جزائه قيمته بالغة ما بلغت وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تعالى ويستوي ان يكون المقتول صيدا له مثل من النعم او لا مثل له من النعم خلقة وقال محمد والشافعي
ما له مثل من النعم خلقة وصورة يجب في جزائه المثل خلقة فيجب في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي
شاة وفي الارنب عناق وكذلك في الاوعال فالاوكل ما له مثل من النعم خلقة يجب في جزائه المثل خلقة حتى في الضبع
شاة وما لا مثل له من النعم خلقة وصورة تجب القيمة والمنصوص عليه في كتاب الله تعالى المثل بعد هذا قال محمد
والشافعي رحمهما الله تعالى المثل حقيقة هو المثل صورة ومعنى والقيمة مثل معنى لا صورة فيكون مجازا ولا يصار الى
المجاز الا عند تعذر العمل بالحقيقة وابو حنيفة وابو يوسف قالا المثل معنى وهو القيمة اريد بهذا النص فما الاصل
له خلقة وصورة فلا يبقى المثل صورة مرادا كيلا يؤدي الى الجمع بين الحقيقة والمجاز وما روي عن الصحابة في هذا
الباب انهم اوجبوا المثل صورة فتاويلهم انهم اوجبوا ذلك باعتبار القيمة لا باعتبار الصورة والاعيان واذا
وجب المثل معنى وهو القيمة عند ابي حنيفة وابي يوسف مطلقا وعند محمد فيما لا مثل له صورة فعلى رواية
الجامع الصغير يعتبر مكان القتل في اعتبار قيمة الصيد فيقوم الحكمان الصيد المقتول في المكان الذي قتله
ان كان الصيد يباع ويشترى في ذلك المكان وان كان لا يباع ولا يشترى في ذلك المكان ففي اقرب الاماكن
من ذلك المكان فيما يباع فيه الصيد ويشترى والواحد يكفي للتقويم على قياس العباس واعتبر المثنى اتباعا
للنص وعلى رواية الاصل اعتبر المكان والزمان في اعتبار قيمة الصيد وهو الاصح لان قيمة الصيد كما تختلف
باختلاف المكان تختلف باختلاف الزمان ثم اذا ظهر قيمة الصيد ينظر ان بلغت ثمن هدي كان القاتل بالخيار ان شاء
اهدى بها وان شاء اشترى بها طعاما واطعم كل مسكين نصف صاع من حنطة او صاعا من تمر او شعير
وان شاء نظر كم يوجد بها من الطعام فيصوم عن كل نصف صاع من حنطة يوما وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى الخيار الى الحكمين فان نوع عيناه لزمه والاصح قولهما لان الاختيار انما

نظر المتلف

نظرا للمتلف عليه ونظره في ان يكون التعيين مفوضا اليه ويجوز اختيار الصوم مع القدرة على الهدي والطعام
لان الله تعالى هديا بالغ الكعبة وان ذبح بالكوفة اجزاه عن الطعام ولم يجز عن الهدي معنى قوله اجزاه من
الطعام اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان جواز الهدي يختص بمكة ان اختار الطعام او الصيام تجوز في غير
مكة واذا اختار الهدي يهدي ما يجزئ في الضحايا وهو الجذع من الضان اذا كان عظيما والثني من غيره وان اختار الهدي
وفضل منه شيء ان قتل شيئا آخر يزيد قيمته على قيمة شاة اخرى فهو في الزيادة اذا لم يبلغ هديا فهي كالحكم كالصيد الصغير
الذي لم يبلغ هديا وتمة الجواب هكذا ان اختار الصوم قوم المقتول طعاما او صام عن كل نصف صاع حنطة يوما وان فضل
من الطعام اقل من نصف صاع كان مخيرا ان شاء صام عنه يوما وان شاء اخرج طعاما لان الصوم لا يكون اقل من يوم
قال في الاصل والعامد والخاطئ في قتل الصيد سواء لان الله تعالى حرم على المحرم قتل الصيد مطلقا والتقييد بالعمد
في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا لا لاجل الجزاء بل للوعيد المذكور في آخر الآية المستفاد بقوله ليذوق وبال امره قال والمملوك
والمباح في ذلك سواء لان اسم الصيد يتناول الكل ولا يحل اكل الصيد الذي ذبحه المحرم لان الصيد لا يحل وقتل الصيد
غير مشروع فلا يفيد اباحة التناول فان ادى المحرم الجزاء ثم اكل منه ضمن قيمة ما اكل منه عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه
سوى الاستغفار شيء واجمعوا على انه لو اكل منه محرم آخر او اكل منه حلال انه لا يلزمه شيء سوى الاستغفار ولو
اصاب الحلال صيدا في الحل وذبحه لا باس للمحرم ان ياكله به ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا بيان
حكم قتل الصيد جئنا الى بيان حكم الجراحة قال محمد في الاصل المحرم اذا جرح صيدا ان علم موته بعد الجراحة فعليه الجزاء
وهذا ظاهر وان علم انه برأ من الجراحة فهو على وجهين ان لم يبق للجراحة اثر فلا شيء عليه هكذا ذكر شيخ الاسلام في شرحه
وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه ان هذا قول ابي حنيفة ومحمد اما على قول ابي يوسف يلزمه صدقة باعتبار ما اوصل
من الالم الى الصيد وهذا الاختلاف نظير اختلافهم في العبد المملوك اذا جرحه انسان وبرأ من الجراحة على وجه لا يبقى
لها اثر واما اذا بقي لها اثر ضمن النقصان عندنا واذا غاب عنه ولم يعلم انه مات بعد الجراحة او برأ فالقياس ان يلزمه
النقصان وفي الاستحسان يلزمه جميع قيمة الصيد لان ضمان الصيد يسلك مسلك العبادة حتى وجب على المعذور والعبادة
اذا وجب من وجه دون وجه يترجح جانب الوجوب احتياطا بخلاف العبد المملوك لان الواجب هناك في حق العبد وحق العبد
يجب مع الشك وفي المنتقى لبشر بن الوليد عن ابي يوسف محرم ضرب على عين صيد ثم ذهب البياض او نتف صيدا ثم نبت
ريشه فعليه طعام يتصدق به وفي الجامع الصغير محرم شوى بيض صيد فعليه الجزاء لانه اتلفه بالشي وهو اصل الصيد
فيعطى حكم الصيد احتياطا فيلزمه قيمته صيدا قالوا هذا اذا لم يكن البيض مذرا اما اذا كان فلا شيء عليه لان البيض اذا
كان مذرا ليس باصل الصيد وكذلك لو كسرها فعليه الجزاء ذكر مسئلة الكسر في الاصل فان كان فرخ ميت ان علم انه كان ميتا
قبل الكسر فلا شيء عليه وان علم انه كان حيا قبل الكسر فعليه قيمته لانه اتلف ما هو صيد وان لم يعلم انه كان حيا او ميتا فعليه
قيمته استحسانا احتياطا قال في الاصل وكذا اذا ضرب بطن ظبية فطرحت جنينا ميتا ثم ماتت فعليه جزاؤهما جميعا اخذ فيه بالثقة
لان الضرب سبب صالح لموتهما وقد ظهر عقيبه فيحال به عليه وانما اراد بقوله اخذ فيه بالثقة الاشارة الى الفرق بين هذا وبين
الضمان الواجب للعباد فان من ضرب بطن امرأة فالقت جنينا ميتا وماتت لما وجب هناك ضمان الام لا يجب ضمان الجنين لان الجنين
في حكم جزء من اجزاء الام من وجه وفي حكم النفس من وجه وجزاء الصيد مبني على الاحتياط فرجحنا جانب النفسية واوجبنا
جزاء الجنين احتياطا فاما الضمان الواجب بحق العباد فغير مبني على الاحتياط فلم يترجح جانب النفسية في الجنين فلم يجب ضمانه
وفي الجامع الصغير اذا حلب لبن صيد يلزمه الجزاء قيمته لان اللبن بسبيل التربية للصيد فيعطى حكم الصيد واذا شوى جرادة فعليه
الجزاء وفي المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله اذا احتلب غزالا من الظباء فعليه ما نقص الغير قيمته وقد صح عن عمر رضي الله عنه
انه قال تمرة خير من جرادة واذا ادى قيمة البيض والجراد ملكه او المقتول يملك عنده اداء الضمان كما في ضمان الاموال فلو انه باع
هذه الاشياء بعد ذلك جاز ولكن يكره اما الجواز فرق بين هذه الاشياء وبين الصيد اذا ذبحه المحرم وادى قيمته ثم
باع اللحم حيث لا يجوز والفرق ان الصيد بحل الذبح وقد تعلق ذبحه حله بذبح شرعي ولم يوجد فصار ميتة وبيع الميتة لا
يجوز اما هذه الاشياء لم حلها بذبح شرعي فلا يصير ميتة وقد ملكها بالجزاء فيجوز البيع واما الكراهة فلانه لو اطلق في بيعها
يتطرق الناس الى مثله وذلك قبيح ولا باس للمشتري ان ينتفع به من حيث التناول بخلاف البائع فانه لا يحل له لان الحل في حق
البائع انما لم يثبت لا لانها ميتة بل لئلا يتطرق الناس الى مثله وهذا المعنى لا يتادى في حق المشتري ولو كان القاتل للصيد
قارنا فعليه جزاءان لان القارن محرم باحرامين فيقتل الصيد فيصير جانيا عليهما فيلزمه جزاءان لهذا

فنقول كالمحرم على المحرم قتل الصيد يحرم عليه الدلالة على الصيد لان الدلالة تفويت الامن
عن الصيد لان الصيد امن عنده بعده القدرة وبسطه هو حسه وعند الحي والنوم باختفايه عن الناس وبالدلالة يزول الاختفا
فيزول ما به الامن فصارت الدلالة نظير الاخذ والقتل واذا ثبت ان الدلالة في معنى القتل يتعلق بها الجزا ما يتعلق بالقتل
ولاجل هذا المعنى يتعلق بها حرمة الصيد حتى حرم الصيد الذي دل المحرم عليه كما حرم الصيد الذي قتله المحرم هكذا
في الاصل ما اليه اشار عليه الصلوة والسلام في قصة اصحاب ابي قتادة وفي المنتقى المحرم اذا دل حلالا على الصيد وقتله
الدال فلا ينبغي للدال ان ياكل منه وان حل من احرامه وكذلك المعتمر من الحرمين ولا باس للحلال ان ياكله بأربع شرايط احدها
ان يتصل بها القتل لان كونها مفوتة الامن على شرف الزوال بحرك المدلول اخذه وفراره عن ذلك المكان فكان كالمغصوب قبل
الهلاك والثانيه ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد لانه اذا كان عالما به ففوات الامن لا يكون مضافا الى الدلالة والثالث
ان يصدقه المدلول في دلالته ويتبع اثره اما اذا كذبه في دلالته ولم يتبع اثره حتى دله اخر فصدقه واتبع اثره فقتله فلا جزا
على الدال الاول لان فوات امن الصيد لا يكون مضافا الى دلالته اذا كذبه في دلالته الرابعه ان يأخذ المدلول الصيد والدال
محرم فاما اذا حل الدال من احرامه قبل ان يأخذه المدلول فلا جزا على الدال لان الدلالة انما تتم جناية عند فوات الامن عن الصيد باثبات
الايدي عليه فاذا لم يكن الدال محرما وقت الاخذ لا يتم فعله جناية ومسايل الدلايل اقسام احدها محرم دل محرما على صيد فقتله
المدلول فعلى كل واحد منهما جزا كامل ذكر في الاصل والثاني محرم دل حلالا على صيد فقتله المدلول فعلى الدال قيمته ولا شي على الحلال
ذكر في الاصل والطحاوي ايضا والثالث حلال دل محرما على صيد والحلال في الحرم فقتل المحرم الصيد فليس على الدال الجزا في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله تعالى وقولهما ذكر في الجامع الكبير وهكذا ذكر في المحيط عن ابي حنيفة وفي الجامع في قال الحلال نصف قيمته
محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله محرم اخر على الطريق كان لانه على الصيد وكذلك لو ان محرما راى صيدا
دخل غارا فاقبل رجل يطلبه فدله المحرم على باب الغار فاخذه وقتله فعلى المحرم جزاوه وكذلك لو راى محرما صيدا في موضع
لا يقدر عليه بوجه من الوجوه الا ان يرميه بشي فدله محرم اخر على قوس ونشاب ودفع ذلك اليه فرماه فقتله فعلى كل
واحد منهما الجزا محرم استعار من محرم سكينا ليذبح صيدا له فاعاره فذبح به الصيد فلا جزا على صاحب السكين وفي السير ان عليه
الجزا قال الشيخ ابو العباس الناطفي رحمه الله ما ذكر في الاصل محمول على ما اذا كان المستعير يقدر على ذبحه بغيره اما اذا
لم يقدر على ذبحه بغيره يعني كما ذكر في السير في الاصل لو امر المحرم محرما بقتل صيد ففعل وله عليه فامر الثاني ثالثا فقتله فعلى كل
واحد منهم جزا كامل قيمته ولو اقبل محرم محرما بصيد فلم يره حتى اخبره محرم اخر فلم يصدق الاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد
وقتله كان على كل واحد منهم الجزا ولو ارسل محرم محرما فقال له قل لفلان ان فلانا يقول لك في هذا الموضع صيد فذهب
فقتله فعلى الرسول والمرسل والقايل على كل واحد منهم قيمة الصيد وان كان المرسل اليه يراه ويعلم به فلا شي على احد الا القاتل وان
عليه الجزا ولان محرما اشار الى الصيد فقال لرجل خذ ذلك الصيد وكره وهو يرى صيدا اخر فانطلق ذلك الرجل
واخذ ذلك الصيد وصيد الرجل اخر كان في الركن فان على الامر الجزا الذي امر به ولا شي عليه في الاخر ذكره هشام ايضا عن محمد
في محرم اشار الى جراد ولم يكونوا ارادوها الامن ولا لم ياخذوها فعلى الدال بكل جرادة تمرة الا ان يبلغ ذلك دما فعليه دم

روي الحسن بن زياد انه من اضطر الى ميتة والى صيد قال ابو يوسف رحمه الله يذبح
الصيد ويكفر عنه لهذا الزكي وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ياكل الميتة ولا يذبح الصيد لان في اكل الصيد ارتكاب محظورين الذبح
وارتكاب اكل الميتة لا ندميته حكما وان اضطر الى ميتة والى صيد ذبحه محرم فعلى قول ابي حنيفة وهو قول محمد اكل الصيد ولم
ياكل الميتة وان وجد صيدا حيا ولحم كلب اكل لحم الكلب وترك الصيد لان في اكل الصيد ارتكاب محظورين وان وجد صيدا ومال
مسلم ذبح الصيد ولا ياخذ مال المسلم لان الصيد حرام حق الله تعالى ومال المسلم حرام حق للعبد فكان الترجيح لحق العبد لحاجته
وان وجد لحم انسان وصيدا يذبح الصيد ولا ياكل لحم الانسان استحسانا لان الصيد حرام حق الله تعالى ولحم الانسان حرام حق الله تعالى وحق
الانسان فما استويا في الحرمة   اذا اشترك محرمان في قتل صيد فعلى كل واحد منهما
قيمة كاملة لان الواجب على المحرم جزاء كفارة والكفارة لا تتجزى وان كان الصيد مملوكا للادمي فكذلك الواجب فيما يعود
الى حق الله تعالى ويصرف الى الفقراء ويغرمان قيمة واحدة للمالك لان ما يجب للمالك بدل المحل والمتعلق في حقه محل واحد
وهذا نظير رجلين قتلا عبدا لرجل خطا فعلى كل واحد منهما كفارة على حدة وقيمة واحدة للمالك عليهما لما قلنا ما لزم
المحرم لله تعالى يسقط بالصوم وهذا امارة كونه كفارة محرم اخذ صيدا وقتله محرم اخر في يده فعلى كل واحد منهما الجزا
اما الاخذ فلانه كان على الصيد بازالة الامن فانه اثبت يده عليه واحدة وهو يخاف منه واما القاتل فلانه بالقتل قرر فوات

الامن لان الامن بالاخذ كان بعرض الزوال بانفلات الصيد او بارسال الاخذ وبالقتل يتقرر ذلك الفوات والمقرر بحكم الانشا
على ما عرف ثم الاخذ يرجع على القاتل بما ضمن لان سبب ملك الصيد في حق الاخذ قد وجد وهو الاخذ ولكن لم يثبت
له الملك للمانع وهو احرام الصايد وهذا المانع حق الصيد فلا يظهر الامتناع في حق بدله وجعل في بدله كان الاصل صار
مملوكا له   قال محمد رحمه الله في الاصل لا يلبس المحرم قميصا ولا قباء ولا سراويل ولا قلنسوة ولا خفين ورد الاثر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابن عمر رضي الله عنه وما ذكر في الكتاب في القبا محمول على ما اذا وضعه على منكبيه وادخل
يديه في كميه وزر او لم يزر فاما اذا وضع على منكبيه ولم يدخل يديه في كميه ولم يزر فلا باس به عندنا لانه بمعنى الرداء
والاصل ان المحرم ممنوع عن لبس المخيط على وجه المعتاد حتى لو اتزر بالسراويل او ارتدى بالقميص او اتشح به فلا باس لان
المعنى من لبس القميص المخيط في حق المحرم لما فيه من معنى الترفه وذلك في اللبس المعتاد لا في غيره لان في غير المعتاد يحتاج الى تكلف
حفظه عند استعماله كما يحتاج الى تكلف حفظ الازار ويكره له اذا اتزر ان يعقد على الازار بحبل او نحوه لانه لا يحتاج
في حفظه الى تكلف فيشبه المخيط مع هذا لو فعل لا شي عليه لان المحرم عليه المخيط ولم يوجد ولا يلبس الجوربين كما لا يلبس
الخفين واذا لم يجد نعلين وله خفان قطعهما اسفل الكعبين وتفسير الكعبين هنا العظم المربع في وسط القدم عند معقد
الشراك وانما امر بذلك ليصير في معنى النعلين واذا لبس المحرم المخيط على وجه المعتاد يوما الى الليل فعليه دم وان كان اقل من ذلك
فعليه صدقة في الاحرام غير مقدرة فيفسرها هنا الا في قتل القمل والجراد وفي المنتقى اذا لبس قميصا اكثر اليوم فعليه دم في قول ابي
حنيفة الاول ثم رجع وقال حتى يكون يوما كاملا وهو قول محمد وعن محمد اذا لبس بعض اليوم فاني ارى ان الحكم عليه من الدم مقدار ما
لبسه وعن ابي يوسف رحمه الله اذا لبس قميصا اكثر من نصف يوم او اكثر من نصف ليلة فعليه دم وان لبس ما لا يحل لبسه من
المخيط يوما او اكثر لضرورة فعليه اي الكفارات شاء وذلك اما النسك واما الصوم والصدقة فان اختار النسك ذبح في الحرم وان
اختار الصوم صام ثلثة ايام في اي مكان شاء وان اختار الصدقة يتصدق بثلثة اصوع على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع
والافضل ان يتصدق على فقرا مكة ولو تصدق على غير فقرا مكة جاز وان اطعم طعام الاباحة جاز عند ابي يوسف وعند محمد لا يجوز قيل
قول ابي حنيفة كقول محمد رحمهم الله ووجه ذلك ان هذا حق مالي شرعي بلفظة الصدقة فلا يتادى الا بالتمليك قياسا على الزكوة وان لبس ما لا
يحل له لبسه من غير ضرورة اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلثة ايام وان اضطر الى لبس قميص فلبس قميصين فعليه كفارة الضرورة لان
الزيادة في موضع الضرورة فلا يصير جناية مبتداة وهنا هو الاصل في جنس هذه المسايل ان الزيادة في موضع الحاجة الضرورة لا تعتبر
جناية مبتداة بل يجعل الكل للضرورة لان كيف الضرورة لا ينضبط له الميزان ويختلف الناس باختلاف ابدانهم وباختلاف الحرارة في
ذلك الوقت والزيادة في غير موضع الضرورة تعتبر جناية مبتداة حتى انه اذا اضطر الى لبس قميص فلبس قميصا ولبس معه عمامة وقلنسوة
فعليه دم في لبس القلنسوة وفي لبس القميص يخير في الكفارات يختار اي ذلك شاء لانهما قبيلان فيعتبر كل لبس بالحكم اللايق
به واذا اضطر الى لبس قميص فلبسه فما مضى بعض اليوم ذهب الضرورة فتركه عليه حتى مضى يوم او يومان فما دام في شك من الضرورة
فذلك ضرورة وليس عليه الا كفارة الضرورة فتركه حتى مضى يوم او يومان واذا جا اليقين ان الضرورة قد ذهبت عنه من قبل واقلبس
بعد ذلك فعليه كفارتان كفارة الضرورة على قدر ما لبس والكفارة الاخرى على قدر ما لبس ذكر هذه المسئلة عيسى بن ابان
عن محمد المحرم اذا لبس قميصا او جبة في النهار ونزعها بالليل للنوم ولبس من الغد ولم يعزم على ترك اللباس انما نزعه لاجل
النوم فعليه كفارة واحدة والحاصل ان اللبس شي واحد ما لم يترك ويعزم على الترك فاذا تركه وعزم على الترك ثم لبس
فهو اخر اما بدون العزم على الترك فهو واحد ومن هذا الجنس اذا لبس مخيطا للضرورة اياما وكان ينزع بالليل لا للاستغناء
من ذلك فهذا كله جناية واحدة بخلاف ما اذا نزع لزوال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك ولبس يلزمه كفارة اخرى لان حكم الضرورة
الاولى قد انتهى بالرد فكان اللبس الثاني جناية مبتداة خلاف ما نحن فيه وهو نظير ما لو داوى قرحه بدواء فيه طيب مرارا كان عليه
كفارة واحدة ما لم يبرأ واذا برأ ثم خرجت له جراحة اخرى فداواها بالطيب كان عليه كفارة اخرى في المنتقى اذا كان المحرم يحم يوما وتتركه
الحمى يوما فعرف ذلك وكان يلبس في يوم الحمى ويترك اللبس في اليوم الاخر فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب ذلك الحمى وتاتيه
حمى اخرى وكذلك المحرم اذا عرض له عدو واحتاج الى لبس السلاح والدرع وما اشبه ذلك لمقاتلتهم ثم تفرقوا فنزع ما عليه من
السلاح ثم عادوا فلبس ثانيا وثالثا فعليه في ذلك كله كفارة واحدة حتى يذهب العدو ويأتيه عدو اخر ولو لبس قميصا او
اكثر من غير ضرورة واراق لذلك دما ثم ترك القميص عليه بعد ما كفر اياما كثيرة فعليه كفارة اخرى ولو احرم وعليه مخيط
وتركه على نفسه يوما او اكثر فعليه الكفارة لان اللبس مستدام فيكون لدوامه حكم الابتداء ولا يغطي المحرم راسه ولا وجهه والمحرمة
لا تغطي وجهها وان فعلت ذلك ان كان يوما الى الليل فعليها دم وان كان اقل من ذلك فعليها صدقة وكذلك اذا غطى ربع راسه فصاعدا

يوما فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة هكذا ذكر في المشهور وعن محمد رحمه الله انه قال لا يجب الدم حتى يغطي الاكثر من
الراس والصحيح ما ذكر في المشهور لان ما يتعلق بالراس من الجناية فللربع حكم الكل ولو حمل المحرم شيئا على راسه فان كان شيئا من
جنس ما لا يغطي به الراس كالطشت والاجانة وعدل بر ونحوهما فلا شي عليه وان كان من جنس ما يغطي به الراس من الثياب فعليه دم
الجزا الان ما لا يغطي به الراس فالمحرم يكون حاملا له لا مستعملا الا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامنا قال في الاصل ولا باس ان يستظل
المحرم بفسطاط فلا باس به وكذلك اذا دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه والستر لا يصيب راسه ولا وجهه لا باس به لان التغطية وان كانت
المحرم انما يغطي رجل وجهه وراسه بثوب يوما كاملا فعليه دم لان فعل غيره كفعله بنفسه في حق حصول الارتفاق

الجماع حرام على المحرم بالنص قال الله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والرفث هو الجماع عند بعض المفسرين وان جامع وكان معرما بالحج
ان جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه دم يكفيه الشاة وعليه المضي في فاسده يفعل جميع ما يفعل في الحج الفاسد ويجب في الحج
ما يجب في الصحيح وعليه الحج من قابل وان جامع ثانيا قبل الوقوف بعرفة فعليه شاة اخرى في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان الثاني من
محظورات الاحرام وقال محمد رحمه الله يكفيه كفارة واحدة الا ان يكون كفر عن الاول فيلزمه كفارة اخرى لان الجناية من جنس واحد والجنى
عليه واحد فثبت الاتحاد في الواجب كما في كفارة الصوم وان جامع في مجلس واحد مرتين يكفيه كفارة واحدة بلا خلاف وان جامع
قبل الوقوف بعرفة لا يفسد حجه وعليه جزور ان جامع جماعا اخر فعليه شاة مع الجزور لان الجناية الثانية تقاصرت عن الجناية الاولى
لتمكن النقصان لوجود الجناية الاولى فيكفيه الشاة وان كان الجماع الثاني على وجه الرفض فلا دم عليه للثاني ذكر القدوري في شرحه وان جامع
وكان معرما بالعمرة ان جامع قبل الطواف فسد عمرته ومضى في فاسدها وعليه عمرة مكانها وعليه دم عربة الشاة وكذلك اذا جامع
ما طاف لعمرته اربعة اشواط لا يفسد عمرته لانه اتى باكثر الطواف وللاكثر حكم الكل وان كان قارنا وجامع قبل ان يطوف لعمرته فسد عمرته وحجه
ويمضي فيهما وعليه دمان وعليه حجة وعمرة من قابل ويسقط عنه دم القران لان دم القران وجب شكرا على ما وفق له من نسكين صحيحين
وهو في سفرة واحدة ولم يتحقق له نسكان صحيحان وان جامع بعد ما طاف لعمرته قبل الوقوف فسد حجه ولا تفسد عمرته وعليه دمان وعليه
قضا الحج من قابل ويسقط عنه دم القران وكذلك اذا جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه ولا يفسد عمرته وان جامع بعد ما
وقف بعرفة لا يفسد عمرته ولا حجته وعليه جزور لحجته وشاة لعمرته ولزمه دم القران لانه اتى له نسكان صحيحان في سفرة
واحدة وان كان متمتعا فان لم يسق الهدي مع نفسه فالجواب فيه كالجواب في المفرد بالحج والمفرد بالعمرة وان ساق الهدي مع
نفسه فهو والقارن سوا هكذا ذكر الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ولم يرد به التسوية في
حق جميع الاحكام الا ترى ان القارن اذا جامع قبل ان يطوف لعمرته فسد عمرته وحجه لانه في احرام الحج والعمرة جميعا والمتمتع اذا جامع
قبل ان يطوف لعمرته يفسد عمرته لا غير لانه لم يصر شارعا في احرام الحج وانما اراد به التسوية في حق بعض الاحكام وهو سقوط دم المتعة
متى جامع قبل الطواف لعمرته او قبل الوقوف بعرفة ولزوم الدمين متى جامع قبل الوقوف بعرفة وان ساق الهدي مع نفسه منعه
من التحلل بين النسكين على ما مضى في احرام العمرة كما كان فاذا شرع في احرام الحج وجامع جمع في احراميه والوطي في الدبر
لا يفسد الحج ولا العمرة في احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله لان معنى الوطي قاصر ولهذا لا يجب الحد عنده وفي رواية
اخرى يفسد لانه كامل من حيث انه ارتفاق واذا اتى بهيمة لا يفسد حجه ولا عمرته انزل او لم ينزل غير انه ان انزل فعليه الدم
وان لم ينزل فلا شي عليه واذا جامع فيما دون الفرج وانزل او لم ينزل فلا يفسد حجه لان القياس ان لا يفسد الحج بالجماع
وبدواعيه كما لا يفسد بساير المحظورات لكن عرفنا الفساد بالجماع بالنص والنص الوارد بالجماع لا يكون واردا في هذه الاشيا
لان الاستمتاع والارتفاق بالجماع اكمل وعليه دم انزل او لم ينزل لوجود اصل الاستمتاع وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف محرم
قبل امراته بشهوة فعليه دم وان اشتهت هي فعليها دم ايضا وان لم تشته هي فلا عليها ولو قبلها بغير شهوة فلا شي عليه ولو نظر
الى فرج امراته بشهوة وامنى ذكر في الجامع الصغير انه لا شي عليه وذكر في المنتقى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا
نظر الى فرج امراته بشهوة فعليه دم وان جومعت المراة مكرهة او نايمة او كان الجامع صبيا او مجنونا فعليها الدم بحصول معنى
الارتفاق لها   يجب ان يعلم سبيلا لمجنونا بان حلق الراس الشعر وقلم الاظافير حرام على
المحرم لانه من جملة قضا التفث وان قضا التفث اوان التحلل وهو ما بعد الرمي في اليوم الاول من ايام النحر وبعد الذبح والحلق
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير محرم حلق موضع المحاجم فعليه دم وقال ابو يوسف ومحمد عليه صدقة فيما يقولان ان
موضع المحاجم لا يحلق لقضا التفث ولا يقصد به ذلك وانما يقصد به الحجامة فمن حيث انه حصل به قضا التفث حقيقة اوجبنا
الصدقة ومن انه لا يقصد به قضا التفث لم يجب الدم وابو حنيفة رحمه الله يقول حلق هذا الموضع قضا التفث حقيقة وانه
مقصود لمن يقصد الحجامة وقضا التفث حقيقة من محظورات الاحرام وانما يسقط اعتباره اذا لم يكن مقصودا الحلق وا

وانه ليس بهذه الصفة فلا يسقط اعتباره ولو حلق الابطين او احدهما فعليه دم وكذلك اذا اسعن او طلى بنورة لان حلق كل واحد
منهما مقصود بمعنى الراحة ولو حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه حلق مقصود للراحة قال في الجامع الصغير اذا حلق من راسه او
لحيته ثلثا او ربعا فعليه دم قال في الاصل اذا اخذ ثلث لحيته او ثلث راسه فعليه دم وذكر في الاصل لفظة الاخذ وانما يتناول الحلق
او التقصير وذكر حكم الثلث ولم يذكر ما دونه وفي الجامع الصغير ذكر لفظة وانما لا يتناول التقصير وذكر حكم ما دون الثلث وهو
الربع وانما وجب الدم بحلق الربع لانه يعمل عمل حلق الكل في المعنى الموجب للدم وهو ارتفاق كامل والمقصود اما في الراس فلان عادة
العرب حلقوا النواصي ويتركون الباقي والاتراك يحلقون وسط الراس قدر الربع ومن يقع منهم عادة واما في اللحية اذا طالت فقد
يوخذ منها الربع او الثلث حتى لا يبقى الا قدر قبضة وانه مطلوب للزينة وهو عادة اهل العراق فيكون ارتفاقا كاملا وان اخذ من شاربه
فعليه حكومة عدل هكذا ذكر في الجامع الصغير ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الصدقة بقدر
ذلك حتى انه اذا كان قدر ربع ربع اللحية يلزمه قدر ربع قيمة الشاة يتصدق بها هكذا ذكر في الجامع الصغير وذكر في الاصل عن
هذه المسايل وقال عليه الصدقة يحتمل ان يكون المراد الصدقة على التفسير الذي قلنا ولو حلق الشارب كله يلزمه الدم لكن روي عن
ابي حنيفة رحمه الله وبه اخذ بعض اصحابنا قال الشيخ الامام الاجل شمس الايمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه لا يلزمه الدم لانه طرف من
اطراف اللحية كعضو واحد وانه دون ربع الكل وما دون الربع ليس له حكم الكل فلا يجب به الدم بل يكفيه الصدقة قال في الجامع الصغير
عقيب هذه المسايل واذا حلق عضوا كاملا فعليه الدم وان حلق بعضه فعليه الصدقة واراد به الفخذ والساق والابط ودون الراس واللحية
وقد ذكرنا ان حلق ربع الراس او اللحية يجب الدم وهذا لان الربع في الساق والفخذ والابط لا يعمل عمل الكل في العادة في هذه
الاعضا ليس هذا الاقتصار على الربع ولا كذلك الراس واللحية على ما بينا وفي المنتقى اذا نتف المحرم من ابطه وهو كثير الشعر قدر ثلثا او ربع
فعليه دم وان نتف الاقل منه اطعم لكل نصف صاع وفي كل موضع قلنا يوجب الصدقة لا ينقص من طعام مسكين واحد نصف صاع من حنطة وقد
مر هذا ولو حلق الراس حلال او اخذ من شارب محرم حلال اطعم ما شا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وعلى هذا الخلاف اذا حلق راس محرم او
اخذ من شارب محرم ويجب على المحلوق راسه اذا كان محرما الجزا بالاجماع لان ما هو المقصود من الحلق وهو الراحة قد حصل له واذا البس المحرم
محرما او حلالا مخيطا او طيبه فلا شي عليه بالاجماع وكذلك اذا قتل قملا على غيره لا يلزمه شي في الاصل حلق المحرم راسه بغير عذر اراق دما
فان لم يجد صام ثلثة ايام متوالية وان فعل ذلك لعذر يخير من الكفارات الثلث على ما مر في المنتقى هشام عن محمد اذا سقط من شعر
راس المحرم او لحيته عند وضوئه ثلث شعرات فعليه كف من طعام قال وان كان قد تنجز فعليه دم قال هشام ثلث لحيته رحمه الله ما قدر
الجز وما قدر الكل العشر من شعر اللحية او الراس عنه ايضا اذا خبز العبد المحرم فاحترق بعض شعر يديه في التنور فعليه الدم اذا اعتق
عنه ايضا اذا حلق راسه واخذ من لحيته ثلثا او ربعا فان فعل ذلك في مقام واحد فعليه دم واحد وان فعل كل شي من ذلك في مقام
فعليه في كل شي من ذلك دم واحد وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد في المقام والمقامات عندي مثل الشوا وان حلق
راسه واراق لذلك دما وهو بعد في مقام واحد ثم حلق لحيته او شاربه فعليه دم اخر بلا خلاف وقال الحسن بن زياد في كتاب الاختلاف
فيمن اخر الحلق حتى مضى ايام النحر فعليه دم وكذلك القارن والمتمتع اذا اخر الذبح حتى مضت ايام النحر اذا قلم المحرم اظافير اصابع
يديه ورجليه هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه وان قلم اظافير كف فعليه دم لانه ربع الجملة وهو من كامل وزينة
تامة وان قلم اقل من كف فعليه صدقة لانه دون الربع وان قلم من كل كف اربعا فعليه الطعام الا ان يبلغ دما فيطعم ما شا
معناه ينتقص من الدم ما شا وقال محمد رحمه الله اذا قلم خمسة اظافير من يد واحدة او يدين او يدين ورجل فعليه دم لانها ربع
الجملة واذا قلم الاظافير كلها في مجالس متفرقة بان قلم اظافير يد واحدة ثم قلم اظافير اليد الاخرى في مجلس اخر ثم قلم اظافير احد
الرجلين في مجلس اخر ثم قلم اظافير الرجل الاخرى في مجلس اخر فان كان حين قلم اظافير احدى اليد الاخرى لزمه كفارة اخرى
وعلى هذا حكم الرجلين وان لم يكفر لزمه حتى قلم الاظافير كلها فعليه دم واحد في قول محمد رحمه الله وعندهما يلزمه لكل فعل دم لان
الفعل الواحد في مجالس مختلفة ينزل منزلة افعال مختلفة ولو اختلفت الافعال حقيقة بان جامع وتطيب ولبس المخيط اليس انه يلزمه
لكل فعل دم واذا انكسر ظفر المحرم وانقطع منه شظية فقلعه فلا شي عليه لان ما انقطع لا ينمو فقلعه لا يكون جناية في المنتقى
الحسن بن مالك عن ابي حنيفة اذا قلم اصبعا واحدا فعليه طعام مسكين وقال ابو يوسف عليه في ذلك قبضة طعام المحرم اذا قلم
اظافير حلال او محرم اطعم ما شا عندنا وعلى المقلوم اظافيره الدم اذا كان محرما لما ذكرنا في الحلق والله اعلم
يجب ان يعلم بان المحرم ممنوع عن استعمال الدهن قال عليه الصلوة والسلام في صفة الحاج
الشعث التفل وقال عليه السلام يا تونني شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن والطيب يزيل هذه الصفة وانه
صفة العبادة فكره لهذا منع المحرم من استعمال الدهن والطيب لهذا فاذا استعمل الطيب فان كان كثيرا فاحشا فعليه الدم

وان كان قليلا فعليه الصدقة واختلف المشايخ في الحد الفاصل بين القليل والكثير وانما اختلفوا لاختلاف عبارات محمد رحمه
الله في بعض المواضع جعل حد الكثير عضوا كبيرا فقال اذا خضب الرجل لحيته او راسه بالحنا او خضبت المراة يدها او رجلها بالحنا
فعليه الدم وفي بعض المواضع جعل حد الكثير الكثرة في نفس الطيب فقال اذا اكتحل المحرم بكحل فيه الطيب فعليه الصدقة الا
ان يفعل ذلك مرارا فاذا فعل ذلك مرارا فعليه الدم وقال في المحرم اذا مس الطيب او استلم الحجر فاصاب يده خلوق ان كان ما اصاب
كثيرا فعليه الدم فبعض مشايخنا اعتبروا الكثير نحو الفخذ والساق فقالوا اذا طيب الساق او الفخذ بكماله يلزمه الدم وان كان اقل
من ذلك تلزمه الصدقة والفقيه ابو جعفر رحمه الله اعتبر القلة والكثرة في نفس الطيب فقال اذا كان الطيب في نفسه بحيث
يستكثره الناس ككفين من ماء الورد وكف من المسك او الغالية فهو كثير وما لا فلا قال الشيخ الامام شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده
رحمه الله ان كان الطيب في نفسه قليلا الا انه طيب عضوا كاملا فانه يكون كثيرا ويكون العبرة في هذه الحالة للعضو وان كان الطيب
في نفسه كثيرا لا يعتبر العضو فكانه سلك فيه طريق الاحتياط وان مس طيبا ان لم يلزق بيده شي منه فلا شي عليه وان لزق بيده شي
منه ان كثيرا يلزمه الدم وان كان قليلا لا يلزمه الدم ويكفيه الصدقة وفي المنتقى عن محمد رحمه الله اذا اصاب المحرم طيبا فعليه دم فقلت ما
فرق بين القميص والطيب فما كان يلبس القميص لا يجب الدم حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب تعلق به فقلت والى غسل من ساعته
قال وان هشام عن محمد رحمه الله خلوق البيت او خلوق القبر واذا اصاب ثوب المحرم غسله ولا شي عليه وان كان كثيرا فاذا اصاب
جسده منه كثير فعليه دم قال في الاصل والوسمة ليست بطيب او ليست لها رايحة مستلذة وانما الطيب ما له رايحة مستلذة
وذكر في المنتقى اذا اختضب بالوسمة فعليه دم في قياس قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف رحمه الله عليه طعام وفيه ايضا الحسن عن
ابي حنيفة رحمه الله اذا خضب راسه بالوسمة يطعم نصف صاع مسكينا وفيه ايضا ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله اذا طيب المحرم
شاربه كله فعليه دم وكذلك مثل موضع الشارب من اللحية والراس واما الجسد فان اصاب شي فعليه دم وان كان يسيرا فعليه طعام
بوقت في الجسد شيا وفيه ايضا عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فحك عليه فيه الدم فان اتى لذلك دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لاجل تركه
الطيب دم اخر ولا يشبه هذا الذي يطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب عليه بعد احرامه فانه لا يكون عليه شي وفيه الحسن عن ابي حنيفة
اذا احرم في ازار ورداء وفيه طيب او دهن وجد منه ريح فان كان كثيرا فاحشا فعليه دم وفي شبر في شبر فلا شي عليه ساعة اطعم لذلك مسكينا
نصف ويكره للمحرم ان يشم الريحان والطيب والثمار الطيبة كذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ولكن لا يلزمه بالشم شي ولو كان زعفرانا
من غير ان يكون في الطعام ان كان كثيرا فعليه دم واذا جعل الزعفران في طعام وطبخ فاكل فلا شي عليه وان جعل الزعفران في طعام لم
الناس كالملح فلا باس به الا ان يكون الزعفران هو الغالب واذا خضب الرجل راسه ولحيته بالحنا فعليه الدم هكذا ذكر في الاصل
وجمع بين الراس واللحية في ايجاب الدم وفي الجامع الصغير افرد الراس بالذكر وايجاب الدم وتبين بما ذكر في الجامع الصغير
ان كل واحد منهما مضمون بالدم ثم المسئلة على وجهين ان خضب راسه بالمائع حتى لم يصر ملبدا راسه يلزمه دم واحد لاستعمال الطيب
ولو خضب راسه بغير المائع يلزمه دمان دم لاستعمال الطيب ودم لتغطية الراس محرم ادهن راسه بزيت قبل ان يحلق او يقصر
فان كان الزيت قد القي فيه شي من الطيب فعليه الدم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد فيه الصدقة قال شيخ الاسلام
رحمه الله هذا اذا استكثر فيه فاما اذا اقل فعليه الصدقة بالاجماع وجه قولهما ان غير المطيب لا يساوي المطيب في الزينة فكان جنايته
قاصرة فلا يلزمه الدم ولابي حنيفة رحمه الله ان الدهن اصل الطيب لان الروايح تلقى فيه فيصير طيبا فلحق بحقيقة الطيب في حق وجوب
الجزاء احتياطا ولو داوى جرحه او شقوق رجله بدهن ليس فيه طيب فلا شي عليه لان الدهن ليس بطيب حقيقة لكن الحق بالطيب حين اثر
اصل الطيب اذا استعمل استعمال الطيب بخلاف الكافور والمسك والزعفران لانه طيب حقيقة فكيف ما استعمل يجب الدم بدوا ولو ادهن
بشحم او سمن فلا شي عليه لانه ماكول وليس بطيب ولا اصل الطيب ولو وجب الجزاء هنا لوجب باستعمال الطيب ولو غسل راسه ولحيته بالخطمي
فعليه الدم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما عليه الصدقة وفي المنتقى هشام عن محمد رحمه الله اذا غسل المحرم راسه باشنان فيه طيب فان كان اذا نظروا
اليه قالوا هذا اشنان فعليه الصدقة وان قالوا هو طيب فعليه الدم وعنه ايضا لا باس ان ياكل المحرم الزيت ودهن السمسم وان تقطر من اذنه
الزيت قال لان راوهنا طعام وطيب يعني الزيت طعام وطيب من حيث انه اصل الطيب فاذا لم يستعمل على وجه الطيب لا يظهر حكم
الطيب بخلاف البنفسج واشباهه لانه طيب في نفسه
اما حكم الصيد فنقول قتل صيد الحرم حرام الا ما استثناه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله خمس من الفواسق وهذا لان الصيد يستفيد
الامن بسبب الحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا لهم حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم واثر ثبوت الامن حرمة التعرض وقال عليه
الصلوة والسلام في الحديث المعروف ولا ينفر صيدها وفي القتل تنفيرا للصيد فيكون حراما فان قتله حلال فعليه جزاوه لانه اتلف محلا امنا
ويجوز فيه الاطعام فاذا اراد القاتل اخراج الطعام عن قيمة قومه ثم اخرج الى كل فقير نصف صاع من حنطة او صاعا من شعير ولا يجوز

الصوم عندنا

ولا يجوز الصوم عندنا وهو مذهب عثمان رضي الله عنه لان ضمان الصيد الحرمي بدل محض لانه وجب باعتبار وصف في المحل وهو الامن الثابت
للصيد بسبب الحرم وصار الامن الثابت للصيد بسبب الحرم بمنزلة ملك الادمي في المحل لان بدل المحل يجب ان يكون مثلا ولا مماثلة بين المال والصوم
بخلاف ما يجب على المحرم لانه جزاء وكفارة فيه معنى البدلية والصوم ان لم يصلح بدلا لا يصلح كفارة واما الهدي فقد ذكر القدوري ان فيه روايتان
في رواية لا يجوز وفي رواية يجوز وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في ظاهر الرواية اصحابنا يجوز وفي رواية الاصل لا يجوز فعلى ظاهر الرواية
كما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وعلى احد الروايتين كما ذكر في القدوري فرق بينه وبين المحرم في حق الهدي فجوز الهدي ها هنا وعلى غير رواية الاصول
كما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله على احد الروايتين كما ذكره القدوري فرق بينه وبين المحرم والصحيح هو التسوية ووجه ذلك ان جواز الهدي
في حق المحرم على موافقة القياس لان الجناية من المحرم من حيث اراقة الدم وفي الهدي اراقة الدم فيمكن تجويزه في حق صيد الحرم قياسا عليه بخلاف
الصوم لان جواز الصوم في حق المحرم كان على مخالفة القياس لان الجناية على المحرم باراقة دم ما هو مال ولا اراقة في الصوم ولا مالية فلا يمكن قياس صيد
الحرم على المحرم لان الواجب على المحرم كفارة والصوم شرع في الكفارات لان المماثلة بين الكفارات وشبهها ليس بشرط والواجب في صيد الحرم
بدل محض والمماثلة في الابدال المحضة شرط وصورة الهدي في هذا الباب ان يشتري بقيمة الصيد هديا او يذبحها ويتصدق بلحمها على الفقراء وقد روي الحسن
بن زياد فيما ذكر فقال ينظر ان كان في لحمه وفاء بقيمته حيا جاز وان لم يكن في لحمه وفاء بقيمته جاز فعليه ان يتصدق بتمام القيمة وحكي عن الفقيه ابي العباس
الناطفي رحمه الله وذكر شيخنا ابو عبد الله الجرجاني رحمه الله في سائر اصحابنا كما روي عن ابي حنيفة كما شرح الحسن قال وكان يقول في الفرق
ان كان قيمة الهدي عند الذبح قدر قيمة الصيد ثم نقص بالذبح قيمته عن قيمة الصيد جاز ولا شي عليه النقصان في ظاهر رواية الاصل وان
كان نحره واختار الهدي ان كان عند الذبح قيمة الهدي حيا قدر قيمة الصيد المقتول لا شي عليه من النقصان وان اقل منها ذبحها فعليه تمام
القيمة مما ذبح جاز بقدره والزيادة يتصدق بها على الفقراء دراهم او طعام او صيام بقدره وان اختار الهدي ذبحه في الحرم ولو ذبح خارج الحرم
يجزيه الا انه اذا سرق بعد الذبح وقد كان الذبح في الحرم فليس عليه بدله وان كان الذبح خارج الحرم فعليه بدله اذا سرق هكذا ذكره
الناطفي رحمه الله في اجناسه واذا قتل المحرم صيدا في الحرم لا يجب عليه لاجل الحرم شي يجب عليه ما يجب على المحرم واذا اشترك حلال ومحرم في قتل صيد
فعليهما جزاء واحد وكذلك اذا اشتركا في قطع شجر الحرم ولو اشترك حلال في قتل صيد الحرم فعلى المحرم جزاء كامل وهو جميع القيمة وعلى الحلال النصف
لان الواجب في حق المحرم ضمان الاحرام وانه لا يتجزى والواجب في حق الحلال بدل المحل وانه يتجزى واذا اخذ حلال صيدا في الحرم فقتله حلال
اخر في يده فعليهما جزاء كامل لان كل واحد منهما متلف للصيد احدهما بالاخذ المفوت للامن والاخر بالقتل واذا رمى صيدا على غصن شجرة في الحرم
اصلها في الحل او في الحرم لم ينظر الى اصلها وانما ينظر الى موضع الصيد فان كان في الحل فلا جزاء عليه وان كان في الحرم فعليه الجزاء ولو رمى صيدا
بعضه في الحل وبعضه في الحرم فالعبرة بقوائمه لان قوامه بالقوائم ولو كان بعض القوائم في الحل والبعض في الحرم ترجح جانب الحرمة احتياطا
وهذا اذا لم يكن الصيد نايما فان كان نايما وقوائمه في الحل وراسه في الحرم فهو صيد الحرم لان قوامه في حالة النوم بجميع البدن فاذا كان
جزء من بدنه في الحرم جعل صيد الحرم احتياطا واذا ارسل الحلال كلبه على صيد في الحل فاتبعه الكلب واخذه في الحرم لم يكن على المرسل شي ولكن
لا يوكل الصيد وهذا الحل يتعلق بالذكاة والذكاة فعل الكلب صار مضافا الى المرسل باعتبار الارسال وفي حق الحل حالة الاكل عملا بالشبهين جميعا
ولو رمى الحلال الى صيد في الحل فدخل الصيد الحرم واصابه السهم في الحرم لا يلزمه الجزاء لان الاصل الرمي لم يكن جناية منه ولكن لا يوكل الصيد
وهذه المسئلة مستثناة من اصل ابي حنيفة رحمه الله فانه يعتبر العبرة في حق الحل حالة الرمي الا في هذه المسئلة اعتبر حالة الاصابة وكان ذلك
وذلك احتياطا حلال اخرج غزالا من الحرم فولدت في يده اولادا ثم ماتت هي واولادها فعليه جزاء الكل وهذا لان الام مستحق الاعادة الى
الحرم لان اخراجها وقع محظورا من حيث انه تضمن تفويت ما استحق من الامن بسبب الحرم ونسخ الفعل المحظور مستحق الاعادة الى الحرم
بسبب ثبوت الامان فصار الامان ثابتا لها قضية للسبب وهو اعادة الاستحقاق الى الحرم والامان وصف شرعي والاوصاف الشرعية
يسري من الام الى الولد فسرى الامان الى ولدها فاذا اثبت اليد على الولد ولم يرده الى الحرم فقد فوت الامن على الولد مقصودا فيجب
ضمان الولد بسبب صار مقصودا بخلاف ولد المغصوب في حق العباد لان ضمان الغصب فيما بين العباد وجب باثبات اليد لا
اثبات اليد يقع في حق المالك لان الاموال انما تصان عن الهلاك بالايدي وانما وجوب ضمان الغصب لتفويت اليد ولم يوجد تفويت
الولد في حق الولد فلم يجب ضمانه فان ادى جزاء الام ثم ولدت بعد ذلك لم يكن عليه ضمان الولد لان الواجب بمقابلة صيد الحرم بدل محض
والبدل يقوم مقام المبدل فيصير اداء الام برد المبدل ولهذا قلنا بعد اداء الجزاء لا يجب اعادة الامن الى الحرم واذا صارت اداء الام فلم يبق
الامان صفة لهذه الصورة اصلا فلا يحدث صفة الامان فلا يجب باثبات اليد عليه شي واما حكم الشجر فنقول قطع شجر الحرم حرام قال
عليه الصلوة والسلام في الحديث المعروف فلا يقطع شجرها والمعنى ان اشجار الحرم عمارة البقعة فقطعها يتضمن خرابها ولان
صيد الحرم ياوي الى اشجار الحرم ويستظل بظلها ويتخذ الوكر في اغصانها ففي قطعها ايحاش صيد الحرم واعلم بان شجر الحرم انواع اربع
ثلثة منها يحل قطعها والانتفاع بها من غير جزاء وواحدة لا يحل قطعه منها ولا الانتفاع بها واذا قطعها حل فعليه الجزاء بيان

الثالث كل شجر انبته الناس وهو ليس من جنس ما ينبته الناس بيان الواحد كل شجر نبت بنفسه وهو ليس من جنس ما ينبته الناس
ويستوي في هذه الوجوه ان يكون مملوكا لانسان او لم يكن حتى قالوا في رجل نبت في ملكه ام غيلان فقطعه انسان فعليه قيمته للمالك
وعليه قيمة اخرى لحق الشرع بمنزلة ما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم وبعد ما ادى جزاء الشجرة يكره للقاطع الانتفاع بها وانما كره كيلا يتطرق
الناس الى مثله الى استيصال صيد الحرم وفي المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله لا باس بغير منحوم او ملاول ان ينتفع به قال فيما مثله فلا يودي
من شجر الحرم او يكسر فلا باس بالانتفاع به لانه ليس بشجر الحرم حقيقة لانه لا ينمو بل هو حطب الحرم ولا حرمة لحطب الحرم قال هشام قلت
لمحمد ما تقول في شجرة يابسة في الحرم انقطع قال ان كانت عروقها لا يسقيها فلا باس ان تقطع يعني العروق اليابسة قال لانها حطب يعني
قلع شجرة في الحرم حتى وجب عليه قيمتها فغرس المقلوع فنبت فله ان يقطعه ويصنع به ما شاء ولا جزاء عليه والعبرة في هذا الباب لاصل
الشجر لا للاغصان حتى انه لو كان الاصل في الحرم فهو شجر الحرم وعلى قاطع الاغصان القيمة وان كان الاصل في الحل فهو شجر الحل ولا شي
على قاطع اغصانها وهذا لان الاغصان تابعة لان قوامها باصل الشجرة والعبرة للاصل لا للتبع وان كان بعض الاصل في الحل والبعض
في الحرم فهو شجر الحرم وعلى قاطع الاغصان القيمة سوا كان الغصن من جانب الحل او من جانب الحرم ثم اذا وجبت القيمة في شجر الحرم يتصدق
بها ولا يجزي الهدي فيها ولا الصوم وعن ابي يوسف في المنتقى وان شا اشترى به هديا واما حكم حشيش الحرم قال محمد رحمه الله في الاصل
لا يحل حشيش الحرم ولا يقطع الا الاذخر بلا اختلاف فانه بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في الاذخر وكما يحرم قطع الحشيش
وهو القطع بالمنجل يحرم ارسال البهيمة على الحشيش في الرعي وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف لا باس بالرعي ولا
باس باخذ كماة الحرم لانه ليس من نبات الارض بل هو مودع فيه ولا باس باخراج حجارة الحرم لان الانتفاع به جائز في الحرم وما جاز
الانتفاع به في الحرم جاز اخراجه من الحرم وفي المنتقى هشام عن محمد رحمه الله لا باس تراب الحرم الى الحل الا ترى انه تخرج القدور والا
من تراب البيت وماء زمزم يستشفى به قيل هذا اذا اخرج قدرا يسيرا لطلب التبرك بحيث لا يفوت به عمارة المكان فذلك من باب
التوبة لا من باب التبرك فليس له ذلك وليس للمدينة حرمة الحرم في حق الصيد والاشجار ونحوها انما ذلك لمكة خاصة الا ترى انه
لم يظهر حرمتها في حق احرام الداخلين حتى جاز الدخول فيها من غير احرام فكذا في حق الصيود والاشجار واما حكم اهل مكة في المنتقى
هشام عن ابي يوسف قال سمعت ابا حنيفة رحمه الله يقول اكره اجارة بيوت مكة في ايام الموسم وارخص فيها في غير ايام الموسم وهكذا
روى هشام عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله قال وكان يقول يعني ابا حنيفة رحمه الله لهم يعني للحجاج ان ينزلوا عليهم في دورهم اذا
كان لهم فضل وان لم يكن لهم فضل فلا قال هشام وانما قال لهم ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى سواء العاكف فيه والباد قال
وانما فرق ابو حنيفة بين ايام الموسم وغيرها في كراهية الاجارة والرخصة فيها لان في ايام الموسم يزدحم الخلق ويقع الضرورة الى النزول
في مساكنهم فصارت منازلهم كالمملوكة للنازلين من حيث نظرا لهم وبعد ايام الموسم ترتفع الضرورة فهذه المسالة دليل على جواز اجارة
البنا دون الارض لان الاجارة لا ترد على الارض عند ابي حنيفة رحمه الله كالبيع وانما ترد على البناء رخص فيها في غير ايام الموسم قال
هشام وكان ابو حنيفة يكره الجوار بمكة والمقام بها وكان يقول ما جاور رسول الله صلى الله عليه وسلم بها وفي المنتقى ايضا هشام عن محمد
رحمه الله ليس لهم ان يبنوا اساسا لا قدر مباح قال عليه الصلاة والسلام منى مباح من سبق وقوله مباح لبيان الاتباع كانه يقول في صفته
من انه ينبغي ان يكون مباحا للخلق وبه تبين ان من كان سماه لا اقرا الدمار واقرا الدمار مطلبه على العراط والبناء ينقض عليهم كونه مباحا والله اعلم

وقت الحج اشهر معلومات قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد وقت
الحج والاشهر المعلومات شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فاذا عمل شيئا من اعمال الحج من طواف او سعي قبل اشهر الحج لا يجوز واذا عمل في
اشهر الحج جاز ولو احرم قبل اشهر الحج بعد احرامه وقد ذكرنا في صدر الفصل الثاني ان الاحرام عندنا شرط وتقدم شرط العبادة على وقتها
جائز لكن يكره الاحرام قبل اشهر الحج لانه لا يامن الوقوع في محظورات الاحرام لو قدمه فاذا امن ذلك لا يكره ووقت العمرة السنة كلها
لانه لم يرد فيها توقيت ولكن تكره في يوم عرفة وايام التشريق هكذا روي عن عائشة رضي الله عنها ولان هذه الايام وقت اداء الحج فيجب تجريدها
لاداء الحج وعن ابي يوسف انه لا يكره احرام العمرة يوم عرفة قبل الزوال وفي المنتقى بشر عن ابي يوسف في الامالي رجل اهل بعمرة في اول
ثم قدم في ايام التشريق فاحب ان يوخر الطواف حتى تمضي ايام التشريق ثم يطوف ليس عليه ان يرفض احرامه ولو طاف لها في تلك
الايام اجزاه ولا دم عليه ولو اهل بعمرة في ايام التشريق فانه يومر بان يرفضها وان لم يرفض وطاف حتى مضت ايام التشريق ثم طاف لها
اجزاه ولا دم عليه وهذا بنا على ما قلنا ان العمرة في يوم عرفة وايام التشريق مكروهة واذا لم يكن الاحرام بالعمرة في يوم عرفة فالاحرام وجد
في وقت لا كراهة فيه والعقد لا بصفة الكراهة فلم يومر بالرفض وامرنا بتاخير الطواف لتخرج هذه الايام الحج واما اذا كان الاحرام في يوم
عرفة او في ايام التشريق فالاحرام وجد في وقت مكروه فانعقد بصفة الكراهة فامر برفضها لازالة هذه الصفة وعن ابي عمرو في الامالي
بالرفض واذا طاف المعتمر بين الصفا

اذا اجر نفسه بغير اذن المولى وسلم من العمل انه يحكم بجواز الاجارة استحسانا حتى لا يفوت حق المولى عن منافع
العبد التى استوفاها المستاجر من غير بدل لان المنافع عندنا لا يتقوم من غير عقد ولا شبهة عقد
كذا ههنا بخلاف ما اذا كان المبيع قايما حيث لا ينفذ العقد بالاجازة الامر لان هناك لو لم يجز البيع من
غير اجازة الامير لا يتضرر به الغانمون لانه يجوز ان يكون نفعهم فى فسخ البيع بان كان المبيع انفع فى
حق الغانمين من الثمن يجوز ان يكون الثمن انفع فى حقهم فيبقى العقد موقوفا على اجازة الامام حتى يفعل
الامام ما هو انفع فى حق الغانمين وصار كالعبد المحجور اذا عمل للمستاجر وهلك من العمل فانه لا يجوز الاجارة
يضمن المستاجر قيمة العبد انفع فى حق المولى من الاجر وبخلاف مسئلة الغصاب لان هناك لو لم يجز
البيع بعد ما هلك العين فى يد المشترى او استهلكه المشترى باجازة المالك كان للمالك ان يضمن
قيمة المبيع ان شاء الغصاب وان شاء المشترى وربما يكون القيمة انفع فى حق المالك من المبيع اما ههنا
بخلافه ولو هلك المبيع فى يد البايع فى مسئلتنا قبل التسليم الى المشترى لا يحكم بجواز هذا البيع وان
اجازه الامير لانه لا فائدة فى تجويزه او لا يصل الثمن ههنا الى الغانمين وان المبيع لم يصل الى المشترى
بخلاف ما اذا هلك بعد التسليم الى المشترى لان هناك يصل الثمن الى الغانمين فيكون فى تجويزه البيع
فسادة ولو ان رجلا من اهل الجند كان يحش حشيشا فى دار الحرب وكان ياتى به العسكر ويبيعه من الجندى
او من التجار كان [illegible] اين او كان الثمن طيبا له لانه ما باع ما يملك لان ما اخذ من الحشيش فى دار الحرب
[illegible] ان يسقى الماء على ظهره او دابته ويبيعه من اهل العسكر او من التجار كان ثمنه طيبا
له لانه باع ما يملكه لان ما اخذ من الماء فى ارض الحرب لا يصير غنيمة وكان يجب على قياس ما ذكرنا فى مسئلة
الصيد ونظايرها ان يصير غنيمة لا يجوز بيعه لانه انما يمكن من اخذ الماء والحشيش فى دار الحرب بقوة
العسكر ومنعتهم ولولا ذلك لما يمكن من اخذه قلنا قضية القياس ما ذكرتم لكن تركنا القياس فى الماء والنار
والكلا ولم نعتبر الاخذ الحكمى من اهل العسكر بالنص وهو قوله عليه السلام الناس شركاء فى الثلث الماء
والكلا والنار فالنبى عليه السلام لم يعتبر الاخذ الحكمى فى الماء والكلا والنار حتى اثبت الشركة فيها بين الناس
مع وجود الاخذ الحكمى ووجود سبب الملك حكما من البعض حيث اثبت الشركة مطلقا من غير فصل وعن هذا
قلنا ان فى دار الاسلام من اخذ من ارض مملوك لغيره كلا او اخذ من بير مملوك لغيره ماء يختص به
الاخذ ولم يكن لصاحب الارض والبير عليها سبيل وملك الارض سبب لثبوت الملك حكما فيما يثبت فى
الارض ويخرج منه الا ترى ان رجلا اخذ من ارض رجل حشيشا او حطبا من شجر نابت فى الارض لا بانبات
احد من الناس كان لصاحب الارض التمكن من الاخذ ولو استهلكه الاخذ غرم قيمته مع هذا لم يعتبر
هذا السبب فى الكلا والماء الخارج فى ملكه فعلم ان الاخذ الحكمى فى الماء والكلاء ساقط الاعتبار شرعا فكانت
العبرة للاخذ الحقيقى فيختص به الاخذ حقيقة بخلاف الاحتطاب فان الاخذ الحكمى هناك غير ساقط الاعتبار
شرعا فجاز ان يعتبر فى اثبات المشاركة بين الاخذ الحكمى فان قيل ان استقام ما ذكرتم فى الكلاء والحطب
لا يستقيم فى الصيد فان الصيد اذا خرج من ارض انسان فاخذه رجل يختص به الاخذ ولا يكون لصاحب
الارض ان ياخذ منه والملك فى رقبة الارض لم يعتبر لثبوت الملك فى
الصيد حتى كان الصيد الماخوذ مشتركا بينه وبين الغانمين يجب ان يكون الجواب فى
الكلاء كذلك ايضا فالجواب ان القياس فى الكلاء كذلك الا انا تركنا القياس فيه باثر
رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث اثبت الشركة فيه مطلقا والاثر فى الماء والكلا
والنار اما الاثر فى الصيد فيبقى الصيد على القياس ولو ان رجلا من اهل الجند وجد من
هذا الخشب الخليج فعمل منه قصاعا او احونة ثم اخرجها معه الى قياس الاسلام فان
الامام ياخذ ذلك منه ثم يعطيه قيمة ما زاد الصنعة فيه ان شاء وان شاء باعه وقسم
الثمن على قيمة هذا الخشب غير معمول به وعلى قيمة معمولا فما اصاب غير المعمول من
ذلك فانه يرد فى الغنيمة وما اصاب المعمول من ذلك تكون للعامل
ولا يصير المصنوع ملكا للعامل بهذه الصنعة وان كانت الصنعة على

هذا الوجه في ملك خاص لغيره يجعل المصنوع ملكا للصانع ويقطع حق صاحب الخشب
عن الخشب وذلك لان الصنعة على هذا الوجه في الملك الخاص وانما قطع حق صاحب الملك لان
المصنوع قبل الصنعة فيه مما يضمن بالغصب والاستهلاك فاما اذا كان مما لا يضمن بالغصب والاستهلاك
فاما اذا كان مما لا يضمن بالغصب والاستهلاك فالصنعة لا يوجب انقطاع حق المالك الا ترى ان من
غصب من اخر جلد ميتة وخاطها فروا اخذ دبغها فانه لا ينقطع حق صاحب الجلد عن الجلد بهذه الصنعة
لانها وجدت فيما لا يضمن بالغصب والاستهلاك وهو جلد الميتة فكذلك الصنعة في الخشب على هذا الوجه
لا ينقطع حق الغانمين عن الخشب كان لا يضمن بالغصب والاستهلاك وانما فعلوا هكذا لان الحق في المصنوع
قايم من وجه مستهلك من حيث ان بعض التركيب وبعض منفعة الخشب وهي منفعة الساقات بهذه الصنعة
قايم من حيث ان بعض التركيب قايم وبعض منافع الخشب من الوقود وغيره قايم فكان قايما من وجه مستهلكا
من وجه والعمل بهما متعذر في كل مصنوع لما بينهما من التنافي فاعتبروا الهلاك متى حصلت الصنعة في
محل يضمن بالغصب والاستهلاك قبل الصنعة واعتبروا القيام متى حصلت الصنعة في محل لا يضمن بالغصب
والاستهلاك فان الغنيمة ما دامت في دار الحرب لا يضمن بالغصب والاستهلاك قبل القسمة والبيع على
ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله فلا ينقطع حق الغانمين عنها واذا بقي حق الغانمين في المصنوع يتخير
الامام ان شاء باع وان شاء اخذ المصنوع واعطى قيمته ما زادت الصنعة وكان الجواب فيه كالجواب في ثوب
وقع في صبغ انسان فانصبغ يتخير صاحب الثوب ان شاء اخذ الثوب واعطى قيمة ما زاد الصبغ فيه وان
لم يعطه قيمة ما زاد الصبغ فيه باعا الثوب فيقسم الثمن على قيمته مصنوعا وغير مصنوع فكذلك هذا
وهكذا الجواب في المسروقة تحققه والا وتاد وكذا الجواب لو اصاب جلود غنم فجعلها فروا فكذلك السمكة
يجعلها لان الصنعة وجدت فيما لا يضمن بالغصب والاستهلاك ولو اخرجت الغنائم الى دار الاسلام فاخذ
رجل من هذا الخشب وكان المصنوع الذي عمل لا سبيل للامام عليه لان هذه الصنعة انما وجدت في خشب
يضمن بالغصب والاستهلاك وقد ذكرنا ان مثل هذه الصنعة متى وجدت في ملك الغير فيما يضمن بالغصب
والاستهلاك فانه يقطع حق صاحب العين عن العين ويصير المصنوع للعامل بخلاف ما لو فعل هذا قبل اخراج
الغنيمة الى دار الاسلام لان الصنعة انما وجدت فيما لا يضمن بالغصب والاستهلاك وكذلك الجواب فيما اذا
قسمت الغنيمة في دار الحرب لان قسمة الغنيمة في دار الحرب والاحراز بدار الاسلام سواء حتى لو مات واحد بعد
القسمة في دار الحرب يورث نصيبه كما لو مات واحد منهم بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام وسياتي بيانه
بعد هذا ان شاء الله تعالى ثم استشهد محمد رحمه الله فقال الا ترى ان رجلا لو اخذ جلود ذكيه لرجل
فدبغها وجعلها فروا اخذ دبغها حتى صارت فروا قوم الفرو وجلدا غير معمول وقوم معمولا فان شاء
العامل اعطاه قيمة جلده ذكيا غير معمول وان شاء الفرو فقسم ثمنه على قيمة الجلد ذكيا غير معمول وعلى
قيمة فروا معمولا فما اصاب الجلد كان لصاحبه وما اصاب العمل كان لصاحب العمل بخلاف ما لو كانت الجلود
ذكية وباقي المسئلة بحالة فان حق صاحب الجلد ينقطع عن الجلد والفرق بينهما ما ذكرنا ان الصنعة
في المزكى وانما حلت في جلد يضمن بالغصب والاستهلاك فاوجبت انقطاع حق صاحب العين عن
العين عندنا وفي جلد الميتة الصنعة في المزكى انما حلت في جلد يضمن بالغصب والاستهلاك فلم انقطاع
حق صاحب العين عن العين على ما بينا فاذا كان في جلد الميتة والمزكى على هذا التفصيل فكذا فيما
تقدم وانما اثبت الخيار للعامل في جلد الميتة لا لصاحب الجلد وان كان صاحب العمل صاحب تبع وصاحب
الجلد صاحب اصل والخيار يثبت في هذا لصاحب الاصل كما في الثوب المصبوغ لا لصاحب التبع وذلك لان
صاحب العمل وان كان صاحب تبع ههنا من حيث الحقيقة فان الصنعة صارت صفة للجلد والاوصاف
اتباع فمن حيث المعنى صاحب العمل صاحب اصل لان جلد الميتة لم يكن مالا قبل الصنعة والرباعة والمالية
هي المقصودة من الاعيان لا نفس العين وانما صار مالا بعمله فصار من حيث المعنى صاحب العمل صاحب اصل

وصا

وصاحب الجلد من حيث المعنى صاحب تبع والعبرة للمعنى وانما اعتبر قيمة الجلد ذكيا لانه متى اعتبره ميتا
وجلد الميتة لا يستحق صاحب الجلد شيئا فلهذا اعتبر قيمته ذكيا والله اعلم

الفصل التاسع عشر في استهلاك شيء من الغنيمة في اعتاق او استولد السبايا ويدخل فيه الواحد اذا دخل باذن الامام او بغير اذنه فاصاب شيئا او اعتقه

قال محمد رحمه الله ولو ان جيشا دخلوا
دار الحرب فاصابوا غنايم وسبايا فلم يخرجوها الى دار الاسلام ولم يقسم بعد حتى فجر رجل بامراة من
السبي ثم قتلها اخوها من ان يخبر الامام بما صنع اطلع الامام على ما صنع لم يكن عليه حد ولا عقر ولا
قصاص ولا ضمان اما الا حد ولا قصاص لان الزنا والقتل في دار الحرب لا يوجب الحد والقصاص الا ترى
ان المشتري اذا وطئ الجارية المبيعة بشرط الخيار للبايع لا يجب الحد لتمكن الشبهة في المحل باعتبار ما
ثبت له في المحل من الحق واما الا عقر فلان العقر بدل الخبر المستوفي بالوطي ثم اتلاف الكل لا يوجب الضمان
وكذا اتلاف الخبر واما الا ضمان لان الثابت للغانمين في الغنايم قبل الاحراز وقبل القسمة مجرد حق غير
متاكد حتى لا ينتقل الى الوارث بعد الموت واذا لحقهم المدد شاركوهم فيما اصابوا ومجرد الحق لا يضمن
بالاتلاف بحق الشفعة حتى لو شهد شاهدان على الرجل انه سلم الشفعة ثم رجعوا لا يضمنون والفقه
في ذلك هو ان ضمان العدوان مقيد بالمثل ولو اوجبنا الضمان على متلف الحق المجرد فقد اتلفنا عليه
مالا ووجبه المتاكد فينعدم التماثل لا يلزم على هذا الراهن اذا اتلف المرهون حيث يضمن وان اتلف عليه
الحق لانا قلنا بان مجرد الحق لا يضمن بالاتلاف وحق المرتهن حق متاكد حتى ينتقل الى الوارث والحق المتاكد
ملحق بالملك في حق الاحكام فلا ينعدم التماثل او نقول بان الراهن اتلف على المرتهن الملك دون الحق فان
الثابت للمرتهن الملك ولكن ملك اليد والحبس لا ملك الرقبة والراهن يضمن بمثله حتى لا يزول الضمان
عن ملك الراهن بل يكون مملوكا له محبوسا بحق المرتهن كالاول وبه لا ينعدم التماثل وبعد الاحراز بدار
الاسلام قبل القسمة الثابت لهم الملك وكذلك بعد القسمة في دار الحرب الثابت لهم الملك حتى ينتقل
الى الورثة بعد الموت والمدد لا يشاركوهم فيها فيضمن بالاتلاف كساير الاملاك وكذلك لو استهلك ساير
الاموال من الغنيمة نحو الامتعة والاسلحة او قتل صبيا او رجلا فانه لا ضمان عليه ولا قصاص لما قلنا ولكنه
يؤدب على ما صنع لمنعه ثبوت الملك للغانمين مع انعقاد السبب وتقطعه راي الامام عليه عن بعض
الغنيمة لان للامام رايا وتدبيرا في الغنيمة فهو بالاستهلاك قطع ذلك عن بعض الغانمين ولان ترك
التاديب يؤدي الى الفساد لينا سر كل احد على مثله وكذلك لو كان المستهلك رجلا اخر غير الغانمين لا ضمان
عليه لما ذكرنا ولكنه يؤدب على ما صنع لما مر ولو كانت الغنايم احرزت بدار الاسلام الا انها لم يقسم
بعد فاتلف رجل من الغانمين شيئا من الغنيمة او قتل صبيا او امراة ضمن جميع ما اتلفه لما ذكرنا ان الملك
يثبت للغانمين في الغنيمة بعد الاحراز فيجب الضمان بالاتلاف كما في ساير الاملاك الا ان المتلف اذا كان
مالا يجب عليه الضمان في ماله حالا واذا كان المتلف صبيا او امراة ان كان عمدا يجب الدية في ماله في
ثلث سنين وان كان خطاء يجب الدية على العاقلة ولا يجب القصاص لتمكن الشبهة لما له من النصيب في الرقبة
وكذلك لو فجر واحد من الغانمين بامراة من السبي في هذه الحالة ولا يجب الحد لما ذكرنا من تمكن الشبهة
ولكن يجب العقد لاتلاف الجزء وباتلاف الكل وان قتل واحد من الغانمين رجلا من السبي لا يجب القصاص
لما ذكرنا ولا يجب الضمان ايضا لان قتل الرجال بقي على الاباحة حتى حل للامام قتلهم بعد الاحراز قبل
القسمة فصار حالهم بعد الاحراز قبل القسمة كحالهم قبل الاحراز وصار كالمرتد اذا قتله رجل فانه
لا يضمن وان لم يامره الامام بذلك لكونه مباح القتل في نفسه كذا ههنا الا ان الامام يؤدبه على ما
صنع لتقدمه على الامام وقطع رايه ولو كان الامام قسم الغنايم بعد ما احرزت بدار الاسلام فاتلف
رجل من الغانمين شيئا مما وقع في نصيب اصحابه ضمن وكذلك لو قتل صبيا او امراة او رجلا وقع في
نصيب اصحابه يجب القصاص عليه ان كان عمدا ويجب الدية على عاقلته ان كان خطا وكذلك اذا وطئ جارية

في نصيب اصحابه يجب عليه الحد لان الامام بالقسمة ملّك كل واحد منهم ملكا خاصا وله ولاية التمليك والتخصيص
فالتحق ذلك بسائر امواله واملاكه والجواب في سائر املاك الغانمين لما ذكرنا فهنا كذلك وان كان
المقتول ممن وقع في الخمس فانه لا يجب القصاص لتمكن الشبهة في المحل فانه لاحقا في الخمس حتى كان له ان
ياخذ من الخمس عند الحاجة ولكن يجب عليه القيمة لان الشبهة لا يمنع وجوب المال الا ترى ان من قتل عبدا
من بيت المال فانه لا يجب عليه القود ويجب القيمة والمعنى ما قلنا فهنا كذلك والجواب فيما اذا راى الامام
القسمة في دار الحرب وقسم نظير الجواب فيما اذا قسم بعد الاحراز بدار الاسلام في حكم الضمان لان فعله
حصل في محل مجتهد فيه وحكم المجتهد في المجتهدات نافذ فيفيد كل واحد منهم ما اصابهم ملكا خاصا
وانقطعت شركة كل واحد منهم عما في ايدي اصحابه والتحق ما في يد كل واحد منهم بسائر املاكه والجواب في سائر
املاك الغانمين ما ذكرنا وكذلك لو باع الامام الغنائم في دار الحرب كان الجواب فيه كالجواب فيما اذا قسمها
في دار الحرب لان بيعه حصل في محل مجتهد فيه فنفذ وصار المشتري ملكا للمشتري من كل وجه والتحق بسائر
املاكه وكذلك لو نفل الامام سريته وقال ما اصبتم من شيء فهو لكم فاصابوا اموالا فمن اتلف من ذلك شيئا لزمه
لان النفل يصير ملكا للنفل له بنفس الاصابة ملكا خاصا حتى ينتقل الى الوارث بعد الموت والمرتد لا يشاركونه
في ذلك وسياتي الكلام في النفل بعد هذا ان شاء الله تعالى وكذلك لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه
فقتلوا قتلى واصابوا اسلابا فمن اتلف شيئا من ذلك على القاتل يلزمه ضمانه لان السلب يصير ملكا للقاتل
بنفس القتل والاصابة ملكا خاصا على ما ياتي بيانه هذا ان شاء الله تعالى فيضمن مستهلكه فان ظهر الامام على
بلد اهل الحرب واجرى فيها احكام المسلمين حتى صارت دار الاسلام وكان الامام بالخيار بين قسمة الكل بين
الغانمين وبين قتل المقاتلة وقسمة الباقي وبين المن عليهم برقابهم واراضيهم واموالهم على ما تبين فقبل ان
يختار الامام شيئا من ذلك اتلف واحد من الغانمين شيئا من الاموال فهو ضامن ولو قتل الرجال فلا قصاص
ولا ضمان لانها لما صارت دار الاسلام صارت الغنائم محرزة بدار الاسلام والحكم في الغنائم المحرزة
بدار الاسلام ما ذكرنا ثم ينظر ان راى الامام قسمتها بين الغانمين ضمن ضمان المتلف الى الارضين والسبي وسائر
الاموال بين الغانمين لان الضمان بدل المتلف وحكم البدل حكم المبدل ولو كان المبدل قائما دخل في القسمة
فكذا البدل فان لم يخرج ما على المستهلك حتى قسم الاراضي والسبي وسائر الاموال بين الغانمين ثم خرج الضمان
خمسه وقسم اربعة اخماسه بين الغانمين ان كان لا يحتمل القسمة بين الغانمين لقلته وكثرة الغانمين وضعه
في بيت مال الصدقة لانه حق الغانمين وقد تعذر ايصاله اليهم فاشبه اللقطة وحكم اللقطة اذا لم
يقدر على صاحبها انها يوضع في بيت مال الصدقة فكذا هنا وان راى الامام ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم
وسائر اموالهم جاز ولا يظهر حكم المن في القيمة الذي غرمها المستهلك لان المن وجد الان فلا يظهر فيما
مضى والمستهلك ماضي الا ترى ان ما اخذ منهم قبل الظهور عليهم لا يرد عليهم بعد الظهور والمن وانما
يرد لما قلنا ولكن الامام ياخذ ذلك من المستهلك ويخمسها ويصرف الخمس الى مصارف الخمس ويقسم الاربعة
الاخماس بين الغانمين لان وجوب الضمان على المستهلك بحق الغانمين فصار في الاستهلاك حقهم فيقسم الاربعة
الاخماس بينهم فان عجز عن القسمة بينهم لقلته وكثرة الغانمين وضعه في بيت مال الخراج بخلاف
المسئلة الاولى وهو ما اذا قسم الامام الاراضي ومن فيها بين الغانمين ثم خرج القيمة من المستهلك وتعذر
قسمتها فانها يوضع في بيت مال الصدقة والفرق ان ما عدا الاراضي من الرقاب والاموال تابعة للاراضي
في المن واذا من الامام عليهم بالاراضي وسائر الاموال بين الغانمين فقد جعل الحق في الاراضي للفقراء لانه
يجب فيها العشر والعشر يصرف الى الفقير فكذا ما عدا الاراضي يصرف اليهم بطريق التبعية ايضا سال
في الكتاب على نفسه سؤالا فقال كيف لم يجعل الخمس في النوع في هذه المسئلة حتى يوضع موضع الخراج كما جعلت
اربعة الاخماس ثم اجاب فقال لانا قدرنا على صرف الخمس الى مستحقه والزيادة على ذلك لم يقدر على
صرفها الى مستحقها وذكر محمد رحمه الله في السير الكبير في والي عسكر قسم الغنائم وبقي شيء لا يحتمل القسمة لقلته

يتصدق به على المساكين لان حق الغانمين وقد تعذر ايصاله الى المستحق فصار بمنزلة اللقطة الا انه لا
ينتظر فيه سنة لان الانتظار في اللقطة لظهور المالك حتى يوصل اليه وهذا المعنى هنا معدوم قال
في السير الصغير واذا اعتق الجندي جارية او غلاما من الغنيمة فهذه المسئلة لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان
يعتقه بعد الاصابة والاحراز بدار الاسلام والقسمة فانه لا ينفذ عتقه وذلك لانه اعتق ما لا يملك
بيانه ان سبب الملك لا يتم للغانمين قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام وقبل القسمة على ما تبين بعد هذا ان شاء
الله فهو معنى قولنا اعتق ما لا يملك وان اعتقه بعد الاصابة والاحراز بدار الاسلام قبل القسمة القياس
ان ينفذ عتقه وفي الاستحسان لا ينفذ عتقه وجه القياس في ذلك انه اعتق عبدا يملك شقصا منه
فنفذ عتقه في نصيبه كعبد اشتراه خمسة نفر او اكثر اذا اعتقه واحد منهم وهناك ينفذ عتقه في نصيبه
لانه اعتق عبدا يملك شقصا منه فكذلك هذا وانما قلنا ذلك لان الملك يثبت للغانمين بعد الاصابة
واحراز الغنيمة بدار الاسلام قبل القسمة فقد ملك المعتق جزءا من هذا العبد فينفذ عتقه بقدر ما ملك
فاما وجه الاستحسان في ذلك ان سبب الملك وان تم للغانمين بعد الاصابة والاحراز بدار الاسلام الا ان
الثابت لهم بهذا السبب قبل القسمة الملك في احد شيئين اما عين العبد او بدله لان الامام في الغنيمة قبل
القسمة بالخيار ان شاء قسم الاعيان فيما بينهم ان راى المصلحة في قسمة الاعيان وان شاء باع وقسم ثمنه
فيما بينهم ان راى المصلحة في البيع فكان الثابت له بعد تمام السبب الملك في احد شيئين اما عين العبد او بدله
ومثل هذا الملك لا يكفي لنفاذ العتق وان كان يكفي للارث كالعبد اذا جنى جناية فاعتقه المجني عليه لان
الثابت له بهذا السبب احد شيئين اما عين او بدله فلم يكف لنفاذ العتق وقد ثبت للمورث الحق في احد
شيئين لا بعينه فيثبت للوارث ذلك فاما العتق يصرف في العين من كل وجه والملك في العين ليس
بثابت من كل وجه بل هو ثابت ان قسم العين وليس بثابت ان قسم ثمنه فثبت الملك في العين من وجه ولا يثبت
من وجه ولانه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك والاحتمال بخلاف ما لو اشترى خمسة نفر او الف نفر عبدا
فاعتق حيث ينفذ عتقهم لان ملكهم بالشراء مقصور على العين حتى لو اراد البائع ان يعطي بدله فانه لا يملك
بخلاف ما نحن فيه فان الثابت للغانمين الملك في احد شيئين اما في العين او في بدله على ما مر واليه اشار
محمد في الكتاب فانه قال لا يدري ان نصيبه حيث يقع يريد به لا يدري ان نصيبه يقع في العين او في بدله
اما اذا اعتق بعد الاحراز واصابه القسمة ولكن بين العرفاء بان اعطى لكل صاحب راية سهما حتى يقسمه
فيما بين اصحابه فاعتق واحد من اصحاب تلك الراية جارية او عبدا فان كانت الشركة خاصة فانه ينفذ عتقه
لان العين بهذه القسمة صار ملكا لهم وصار حقهم مقصورا على عين العبد بعد القسمة حتى لو اراد الامام
ان يبطل حقهم عن العين بعد القسمة فانه لا يقدر فكذلك هذا وان كان بمنزلة ما لو اعتق ولي الجناية العبد
الجاني بعد الدفع وهناك ينفذ عتقه فكذلك هذا وان كانت الشركة عامة القياس ان ينفذ عتقه وفي
الاستحسان لا ينفذ عتقه وجه القياس في ذلك ان حقهم مقصور على العين فينفذ عتقهم كما لو كانت
الشركة خاصة وكعبد اشتراه الف نفر فاعتقه واحد منهم نفذ عتقه وان كانت الشركة عامة والمعنى
ما بينا كذلك ههنا وليس كما في بيت المال لان حق كل واحد من المسلمين غير مقصور على العين فان للامام
ان يعطي العين ان شاء وان شاء اعطى بدله وبخلاف ما قبل القسمة غير مقصور على العين بل في العين او بدله
فان كان في العين ينفذ وان كان في بدله لا ينفذ بالشك وجه الاستحسان في ذلك ان هذه قسمة
لم يفد الا ما كان ثابتا من قبل والثابت قبل القسمة للغانمين احد المالين اما العين او بدله فكذلك
بعد القسمة اذا كانت الشركة عامة لان ما يثبت للامام الاول من الراي والتدبير في امر القسمة من
حيث انه امام العامة وجد في حق الثاني فيقوم مقام الاول فصار قبل القسمة في قدر ما فوض اليه بخلاف
ما اذا كانت الشركة خاصة لانها افادت ما لم يكن ثابتة قبل القسمة وهي الشركة على سبيل الخصوص ولم
يقم الثاني مقام الاول لان الخيار كان للاول لانه امام العامة هذا المعنى لم يوجد في حق الثاني واذا الورث

للثاني ما كان للامام الاول من الخيار به كان حقهم مقصورا على العين بخلاف الشراء لان حقهم مقصور على
العين فنفذ العتق من بعضهم و ان كانت الشركة عامه فاما هنا انتفاء العتق ليس للشركة العامه لكن
لان حقهم لا يكون مقصورا على العين متى كانت الشركة عامة فلا ينفذ العتق كما قبل القسمة ثم لم يذكر
في الكتاب حدا فاصلا بين الشركة العامية و الخاصة من حيث القطع وانما قال اذا قسمت الشيء بين قوم
من اهل عرافه اي اهل رايه فاعتق واحد منهم عبدا او امة هل يجوز عتقه قال نعم اذا كانوا
مائة او اقل من ذلك وليست اوقت في ذلك وقتا هكذا ذكر ههنا فكانه جعل المائه وما دونه
في حكم شركة خاصه و وجه ذلك ان النبي عليه السلام قسم خيبر فجعل لكل مائة سهما وكانت تلك
القسمة للتمليك فدل ان المائة وما دونه في حكم شركة خاصة وذكر في السير الكبير هذه المسئلة وذكر
فيها اقاويل فقال قال بعضهم الثلث وما دونه في حد القلة و ما زاد على الثلث في حد الكثير لان
الثلث اقل الجمع فما المزيد عليه في حد القلة و قال بعضهم التسعة وما دونه في حد القلة والعشرة
وما فوقها في حد الكثير و هكذا روى عن ابي يوسف وانما جعلوا العشرة في حد الكثيرة لان الشرع قدر
نصاب السرقة بعشرة و قدر المهر بعشرة فدل على ان العشرة لها حكم الكثرة و قال بعضهم ما دون
الاربعين في حد القلة و الاربعين في حد الكثرة وانما قدروا ذلك لان النبي عليه السلام حين كمل معه
اربعون بقراءة امر باظهار الاسلام ولم يومر قبل ذلك و قال بعضهم ينظران تزوج واحد منهم او مات
او ولد لاحدهم ان اشتهر ذلك فيما بينهم الحال فهو في حد القلة ان لم ينتشر الا بعد مضي ايام فهو في
حد الكثرة و قد ذكر محمد رحمه الله هذه المقادير في السير الكبير و قال هذا ليس بتقدير لازم وانما
ذلك مفوض الى الامام الى ذلك اختار فله ذلك قال المتاخرون واحسن ما قيل فيه ان الجند اذا كان بحيث
لا يقع به الشوكه في الغالب يكون شركة خاصه و هذا لان ولاية السلطنة كما يثبت باجماع المسلمين
على واحد يثبت عندنا بالشوكة و الغلبة فمتى كان الجند بحيث يقع بهم الشوكة في الغالب فصاحب الرايه
عليهم يجعل بمنزلة الامام الاول فيثبت له من الولاية والراي و التدبير في الغنيمة مثل ما يثبت للاول
وفي المنتقى قال ابو يوسف رحمه الله اذا اعتق الامام عبدا من الخمس جاز عنده ولايه لجماعة المسلمين وليس
له ان يوالي احدا واذا بعث الامام واحدا او اكثر من ذلك فمن لا منعه لهم سريه الى دار الحرب
فاصابوا مالا خمس ذلك وما بقي للاخذ فهو للاخذ ومثله لو دخل واحد او جماعه لا منعه لهم بغير اذن
الامام و اصابوا مالا لا يخمس والمعنى في ذلك ان الخمس يختص بالغنيمة والواحد ومن بمعناه من قوم لا منعة
لهم اذا دخلوا باذن الامام مصابهم غنيمة واذا دخلوا بغير اذن الامام فمصابهم ليس بغنيمة و هذا
لان الغنيمة اسم المال ماخوذ على سبيل الجهاد ولا حقيقة ولا حكما ولا اعتبارا لانه ماخوذ على سبيل المحاربه
معهم التي فيها اعزاز الدين لا حقيقة وهذا ظاهر لانه لم يحاربهم جهارا بل انتهز الفرصه واخذ
المال ولا حكما لانه لم يدخل باذن الامام حيث يثبت المحاربة حكما و تقديرا والذي دخل باذن الامام
فمن لا منعه له فماخوذ على سبيل الجهاد تقديرا و اعتبارا لانه ماخوذ على وجه المحاربة تقديرا لانه
لا يحل للامام ان ياخذ له بالدخول دار الحرب اذا كان يعلم انه لا يحارب معهم ولا يقادم مع مقابله
فاستعد للنا بادنه اياه في الدخول على محاربته معهم و مقاومته اياهم فكان ماخوذا على سبيل المحاربة
تقديرا فيكون ماخوذا على سبيل الجهاد فيكون غنيمه ولا كذلك ماخوذ الداخل بغير اذن الامام فلو
ان الداخل بغير اذن الامام اصاب رجلا حرا من اهل الحرب فاخذه و اعتقه في دار الحرب
فاعتاقه باطل وان اخرجه الى دار الاسلام بعد ذلك لا يعمل ذلك الاعتاق ولا ينفذ لانه حصل قبل
الملك وقبل تمام سببه فهو بمنزلة المشتري اذا اعتق المشتري بشرط الخيار للبايع ثم ان البايع
اجاز البايع و هناك لا ينفذ اعتاق المشتري فطريقه ما قلنا فكذا هنا وان لم يعتقه في دار الحرب
ولكن اعتقه بعدما اخرجه الى دار الاسلام بعد عتقه قياسا و استحسانا لانه ملكه بالاحراز على سبيل

الخصوص

الخصوص لا يشاركه في اصابته ولا في احرازه وحقه ثابت في العين فانه ليس للامام ان يبيع هذا
الماخوذ عليه فكان اعتاقه مصادقا غنيا هو مملوك له على الخصوص بخلاف واحد من الجند اذا اعتق
عبدا من المغنم بعد الاحراز لان الجند ان كان عظيما فالجارية مشتركة شركه عامه و الشركه العامة
لا يكفي وان كانت الشركة خاصة بان قسم الامام الغنائم على العرفاء فلان الحق هناك غير ثابت في
العين على سبيل التعيين على ما مر اما ههنا بخلافه و ان هذا الواحد دخل باذن الامام و اصاب حربيا
و اعتقه في دار الحرب فعتقه باطل واذا اخرجه الى دار الاسلام بعد ذلك لا ينفذ ذلك الاعتاق وان
اعتقه بعدما اخرجه الى دار الاسلام ذكر هذه المسئلة في السير الكبير في موضعين ذكر في احد
الموضعين انه لا ينفذ عتقه ولم يذكر فيه القياس والاستحسان وذكر في موضع اخر انه لا ينفذ
عتقه قياسا و ينفذ استحسانا و ذكر القياس و الاستحسان في احد الموضعين ذكرهما في الموضع الاخر
وجه القياس في ذلك من وجهين احدهما انه اعتق وله فيما اعتق شركه عامه لان للمساكين فيه حق لان
الخمس فيه واجب والمساكين لا يحصون فكانت الشركه عامة حتى لو رفع الامام الخمس ثم اعتقه بعد عتقه
لانه لا شركه لاحد فيه بخلاف الداخل بغير اذن الامام لانه لا خمس فيما اصابه فلا شركه لاحد معه فيما اصابه
وجه الاستحسان ان شركة المعتق في هذا العبد شركه خاصه والشركة الخاصة لا يمنع نفاذ العتق بيان
ذلك ان جماعة المساكين ان كانوا لا يحصون الا ان الحق في الخمس لواحد من المساكين حتى جاز الصرف الى
الواحد منهم عندنا و هذا لان المساكين وان كان اسم جمع الا انه ذكر مع الالف واللام و اسم الجمع اذا ذكر مع
اللام يصير جنسا فلا يبقى جمعا والحكم المتعلق باسم الجنس يثبت بالواحد من ذلك الجنس ولهذا لو حلف
لا يتزوج النساء فتزوج امراة واحدة يحنث في يمينه و الطريق ما قلنا فهو معنى قولنا ان هذه شركه
خاصة و التقريب ما ذكرنا ولو كان هذا الداخل بغير اذن الامام اصاب جاريه و طئها فولدت له ولدا
فادعى ولدا فهذا على وجهين ان وطئها بعدما اخرجها الى دار الاسلام صحت دعوته قياسا واستحسانا
لانه بالاحراز بدار الاسلام ملكها ملكا خاصا لا شركه لاحد فيها فيصح استيلادها وان كان وطئها في
دار الحرب وحبلت منه وولدت في دار الحرب او بعدما اخرجها الى دار الاسلام فالقياس ان لا يصح دعوته
ولا يثبت نسب الولد منه ولا يصير الجارية ام ولد له و يعتق الابن اذا اخرجها الى دار الاسلام لانه
استولد جاريه له حق الملك فيها على الخصوص و يعني به انه ليس لاحد سوى الاخذ في هذه الجارية حق
وحق الملك على التفسير الذي قلنا يكفي لصحة الاستيلاد كما اذا استولد منه مكاتبه وادعى نسب الولد
وصدقه المكاتب خرج على هذا ما استولد واحد من العسكر جاريه من المغنم حيث لا يصح استيلاده
لان هناك لا حق للمستولد في الجارية على الخصوص وانما له الحق على العموم ومثل هذا الحق لا يكفي لصحة الاستيلاد
واما الداخل باذن الامام اذا اصاب جاريه و اخرجها الى دار الاسلام فلم يخمس حتى وطئها فحبلت منه ثم
ولدت فادعى الولد بذلك الوطي القياس على القياس الذي ذكرنا في الداخل بغير اذن الامام ان لا يصح
دعوته ولا يصير ام ولد له ولا يثبت نسب الولد منه ويغرم العقر ويكون العقر والجارية وولدها
غنيمة يخمس ذلك كله ويكون للاخذ اربعة الاخماس وفي الاستحسان على خلاف القياس لا يصير الجاريه
ام ولد له و لكن يثبت نسب الولد منه ويكون الولد حرا بالقيمة فياخذ الامام قيمة الولد والعقر ويضم
الى الجاريه ثم ياخذ الامام خمس ذلك و يعطي ذلك اربعه الاخماس للاخذ و وجه ذلك ان الاستيلاد ان لم
يصح باعتبار حق الملك فان الشركه فيها عامه لان المساكين لا يحصون صح باعتبار الغرور لانه استولدها
على حسبان انها ملكه حسبانا معتبرا لان هذه الجارية اعتبره مملوكه له في حق الارث حتى قالوا يورث
نصيبه و في حق قطع الشركة المردمعه فيها فحسب انها صارت
مملوكه له في حق الاستيلاد فهو معنى قولنا ان استولدها
على حسبان انها ملكه حسبانا معتبرا و قد ظهر
انه لا ملك فيها و هو تفسير المغرور

وولد المغرور ثابت النسب بالقيمة ولا تكون الجارية ام ولد للمستولد كذا هاهنا فهذا القياس والاستحسان
على طريقة القياس في تلك المسئلة اما على طريق الاستحسان يصح استيلاده لانه
يصح اعتاقه فيصح الاستيلاد وتصير الجارية ام ولد ويكون الولد حرا بغير قيمة الا انه لم يضمن فيه خمس
الجارية وخمس عقرها للمساكين ويكون الجواب فيه على طريق الاستحسان كالجواب في رجل استولد جارية من
الجارية اربعة اخماسها وخمسها لغيره والله اعلم **الفصل العشرون في الوالي اذا احتاج الى اخراج
الغنيمة ومعه دواب من الغنيمة او من بيت المال اذا كانت مع كل واحد من الغانمين فضل دابة
او كان مع بعضهم فضل دابة وما تحمل نعله في دار الحرب لضرورة** واذا احتاج الامام الى حمل الغنيمة
وفي الغنيمة دواب فانه يحمل الغنيمة عليها وينقلها الى دار الاسلام لان المحمول مال الغانمين والغنيمة
مال الغانمين فهذا يحمل مالهم على مالهم فكان جائزا وان لم يكن في الغنيمة دواب ولكن مع الامام
حمولة من مال بيت المال فانه يحمل عليها لان المحمول مال المسلمين والغنيمة مال المسلمين فان لم يكن مع
الامام فضل حمولة من مال بيت المال ولكن مع كل من الغانمين فضل حمولة لهم ان طابت انفسهم بحمل
ذلك عليها باجر فانه يحمل عليها لان الحمل على دوابهم انما حصل بعقد اجارة انعقدت برضاهم فجازت
فاما اذا لم يطب انفسهم بذلك لا يكرههم على ذلك باجر هكذا ذكر في السير الصغير وقال له ان يكرههم
على ذلك باجر المثل وجه ما ذكر في السير الصغير انه لو اكرههم على ذلك كان هذا جبرا منه على الاجارة ابتداء
لصيانة المال وانه لا يجوز كما في دار الاسلام اذا هلكت دابة انسان في المفازة ووجد فضل حمولة مع غيره
فاراد ان يحمل عليها باجر بغير رضا المالك لا يجوز له ذلك فكذا هذا بخلاف ما لو استاجر دابة شهرا فمضت
المدة في وسط البحر فانه ينعقد عليها اجارة اخرى باجر المثل بغير رضا المالك لان ثمه الاجارة جازت
بناء لا ابتداء والبناء اسهل من الابتداء فجواز البناء بغير رضا لا يدل على جواز الابتداء ولان الحمولة مال
الغانمين والغنيمة مالهم ولا يكره الانسان على ان يحمل ماله على ماله وهذا وجه ما ذكر في السير
الصغير واما وجه ما ذكر في السير الكبير هو ان الجبر ابتداء اذ لا فرق بين الابتداء والبناء لان
في الحالين يملك منافع دابة الغير باجر المثل لصيانة المال ثم ان محمدا ذكر مسئلة الرق والسفينة
في السير الكبير وذكر منها وجه فتحضر للامام فان الامام يجعل ذلك للمستاجر كل شهر بكذا فقد
شرط ان يكون هذه الاجارة من الامام وذكر في نوادر ابن سماعة عن محمد ولم يشترط ان يكون المؤجر
هو الامام قالوا وليس في المسئلة روايتان ولكن تاويل ما ذكر في السير ان يكون الامام حاضرا
او تاويل ما ذكر في نوادر ابن سماعة انه لم يكن ثمه امام ولا قاض يؤاجر الرق والسفينة من المستاجر
فنقول المستاجر استاجرت هذه السفينة كل يوم بكذا او يؤاجرها منه احد من رفقائه واصحابه
فان ابى الاجير ان يعطيها بعد ذلك استعان المستاجر باعوانه ورفقائه حتى يترك الاجر السفينة او
الرق عليه حتى يجد سفينة اخرى او رقا اخر وان لم يكن مع كل واحد منهم فضل حمولة ولكن مع البعض
منهم فضل حمولة ان طابت نفس المالك بان يحمل عليه باجر جاز ذلك وان لم يطب على رواية السير
الصغير لا يكرهه على ذلك وعلى رواية السير الكبير يكرهه على ذلك فاذا لم يجز الاكراه على الحمل على رواية
السير الصغير ولم يجد دابة يستاجرها على رواية السير الكبير ماذا تصنع قال اما السبايا فانه
يسهم الى دار الاسلام ان امكنهم المشي لانا امرنا باخراجهم الى دار الاسلام وقد امكننا الاخراج اذا اطاقوا
المشي فيسهم اذا لم يجد حمولة يحملهم عليها وان لم يطيقوا ذلك قتل الرجال منهم لان لنا قتل الرجال
بعد الاسر وان امكننا الاخراج الى دار الاسلام فعند عدم امكان الاخراج الى دار الاسلام لان يباح
قتل الرجال اولى واما النسوان والذراري منهم لا يقتلون ولكن يتركون في ارض مضيعة حتى يموتوا
جوعا وعطشا وعن هذا قال علماؤنا رحمهم الله ان المسلمين
اذا وجدوا في دار الحرب عقربا [illegible] لا يقتلونها

ولكن

ولكن ينزعون ذنبها قطعا الضرر عن انفسهم ولا يقتلونها لكن في قتلها قطع الضرر عن الكفرة فانه ينقطع
نسلها وفيه منفعة للكفار وكذلك قالوا ان وجدوا حية في رحالهم ان امكن نزع انيابها فعلوا
ذلك قطعا الضرر عن انفسهم ولا يقتلونها لانه فيه قطع نسلها وفيه منفعة الكفار وقد امرنا بضده
واذا اصابوا غنائم فيها غنم او دواب او بقر فقامت عليهم فلم يطيقوا اخراجها الى دار الاسلام يذبحونها
ثم يحرقونها بالنار وانما جاز الذبح لمنفعة لان هذا ذبح حصل لغرض صحيح وهو قطع شوكة الكفار فيكون
مباحا قياسا على ما لو حصل الذبح للاكل بل اولى لان منفعة الاكل يخص الاكل ومنفعة هذا الذبح يعم المسلمين
فلما جاز الذبح لمنفعة الاكل جاز لمنفعة كسر شوكة الكفار من الطريق الاولى
فكان النص الوارد باباحة الذبح لمنفعة الاكل واردا دلالة باباحة الذبح لمنفعة كسر
شوكة الكفار من الطريق الاولى فكان العقل في النساء والذراري بخلاف القياس لا يكون واردا في
هذه الحيوانات دلالة لان حرمة هذه الحيوانات دون حرمة الادمي حتى جاز ذبحها لحاجة الادمي فلم
يعتبر واردا دلالة فترد ما تنازعنا فيه الى ما يقتضيه حقيقة القياس وانما جاز الاحراق بالنار حتى
ينقطع منفعة الكفار عنه بواحدة فانه متى لم يحرق بالنار اكلوها هذا الذي ذكرنا في حق الدواب
فاما في حق الثياب والمتاع وما يحترق بالنار من السلاح فانه يحترق بالنار حتى تنقطع عنه منفعة الكفار
بواحدة فاما اذا كان سلاحا لا يحترق بالنار بان كان من الحديد ماذا يصنع لم يذكر هذا في السير
الصغير وذكر في السير الكبير انه يدفن لان اقصى ما يقطع منفعتهم في الحديد الدفن لما تعذر الاخراج
الى دار الاسلام فاما ما يحترق بالنار فاقصى ما يؤدي الى منفعتهم الاحراق وذكر في موضع اخر من
السير الكبير اذا اراد الامام ان لا يذبح الغنم والبقر ولا يحرقها بل يتركها كذلك في ارض الحرب فله ذلك
وكذلك كل ما يستعينون به في قتال المسلمين لو اراد ان يتركه كذلك فله ذلك لانه يجوز للتاجر ادخال
هذه الاشياء في دارهم اولى اما لا يجوز للتاجر ادخال ما يستعينون به على قتال المسلمين في دارهم
ابتداء فلا يجوز ابقاء ذلك في دارهم ايضا وفي السير الكبير اذا اراد امير العسكر ان يرسل رسولا من
دار الحرب الى دار الاسلام لشيء من امور المسلمين ولم يقدر الرسول ان يخرج الى دار الاسلام الا فارسا ولبعض
اهل العسكر فضل فرس فساله الامير ان يعطيه فرسه الرسول ليركبه فابى صاحب الفرس ذلك
وللامام فيه ضرورة فلا باس باخذ فرسه على كره منه ويعطي رسوله وفي المنتقى ابراهيم ابن رستم
عن محمد رحمه الله ناس من اهل الاسلام ممن في دار الحرب وبطاء اهل الحرب والاموات قال يسعهم ان يحرقهن
بالنار قال هشام في نوادره عن محمد رحمه الله في قوم من المسلمين دخلوا ارض الروم فطلبهم قوم من الروميين
فجازوا عن الطريق واختفوا انفسهم وفاتهم امراة منهم او صبي وهم يخافون ان يدل الصبي او المراة عليهم
اهل الحرب وهم لا يقدرون على حمل المراة او الصبي مع انفسهم فلا باس بان تقتلوا المراة او الصبي والله
اعلم **الفصل الحادي والعشرون في الحربي يقهر حربيا اخر هل يملكه وهل ينفذ تصرفاته** قال
محمد رحمه الله في السير الصغير واذا غلب قوم من اهل الحرب على قوم اخرين من اهل الحرب فاتخذوهم
عبيدا للملك ثم ان الملك واهل ارضه اسلموا او صاروا ذمة فاولئك المغلوبون عبيد له يصنع بهم
ما شاء لما بينا انهم نهبه فالمقهور منهم صاروا مملوكين للقاهر باحرازه اياهم بمنعته لانه قهرهم بالذين
هم جنده ويطيعونه كقهره بنفسه فاما جنده الذين غلب بهم فهم احرار لانه كان قاهرا بهم لانهم
فكانوا قبل الاسلام احرارا وبالاسلام يتاكد حريتهم ولا تبطل فان حضر الملك الموت فورث ماله بعض
بنيه دون بعض او جعل لكل واحد من بنيه موضعا موضعا فان كان صنع ذلك قبل ان يسلم او يصير
ذمة ثم اسلموا وصاروا ذمة فهو جائز على ما صنع لان المولد الذي ملكه ابوه مالكا لما اعطاه
ولو فعل ذلك بعد موت ابيه بقوة نفسه او اتباعه كان يتم ملكه فكذلك اذا فعله بقوة ابيه ومنعته
وما كانوا هو مالكا قبل الاسلام لا بالاسلام وانما جعل خلفاء في الاحكام وهو الذمة وما فعل الحربي في

حال لم يكن ملتزما احكام الاسلام لا يتعرض له بعد الاسلام وكذلك ان كان فعل ذلك وهو موادع للمسلمين
يشترط ان لا يجري عليهم احكام اسلام كان جميع ما صنع جايز الا انه صنع في حال لم يكن ملتزما احكام
الاسلام وان كان جعل ماله لاحد ابنيه فظهر عليه الابن الاخر بعده فقتله او نفاه او غلبه على ما في يده
فان فعل ذلك وهما حربيان او موادعان على التفسير الذي قلنا كان للابن القاهر ما غلب عليه من ذلك
لما بينا انه بالقهر يصير متملكا عليه ذلك المال لانه حربي فهو حربيا واحد ماله وان فعل هذا الابن
ذلك واحدهما مسلم او ذمي فكذا الجواب اما اذا كان القاهر حربيا فلان هذا حربي قهر مسلما او ذميا
في اخذ ماله فيملكه واما اذا كان القاهر مسلما او ذميا فلان هذا مسلم او ذمي قهر حربيا واخذ ماله
فيملكه حتى ان جميع ما اخذه يكون سالما للمسلم وكذا الذمي وان اسلم لانه ملكه بالقهر وتاكد ملكه
بالاسلام وان كان الابن القاهر صنع ذلك وهما مسلمان او ذميان لا يملكه حتى لو اسلم الذمي امر بالرد وكذلك
المسلم يؤمر بالرد لان الذمي لا يملك مال الذمي بالقهر وكذا المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر ولا ينبغي
للمسلمين ان يشتروا شيئا منه من ذلك لانه غاصب غير مالك وهو مأمور بالرد فلا يسع احد ان يشتري
منه شيئا من ذلك فان اشتراه احد الا وامته بغير ثمن لان البايع لم يكن مالكا فكذا المشتري منه
لا يصير مالكا بل يؤمر برده على المالك ثم ان محمدا رحمه الله وضع اصل المسئلة فيما اذا غلب قوم من اهل
الحرب على قوم اخر من اهل الحرب واتخذوه عبيدا لملك وهذا اشارة الى ان الحربي اذا قهر حربيا اخر انما
ملكه اذا كانوا يرون ذلك واشارات الكتب في هذا الفصل متعارضة واما تاويل المشايخ فنسبه مختلفة
بعض مشايخنا على ان بمجرد القهر يثبت الملك واليه اشار محمد رحمه الله في بعض الكتب دارهم على رقيقه وان
اسلمت بعد ذلك لانها ما دامت في دارنا فالقهر والغلبة ومبدون تمام القهر لا يثبت الملك فالاسلام سبق
والرق لمنع ثبوته فاما اذا دخلوها دارهم فقد استتم القهر والغلبة وصارت رقيقا فالاسلام طرى على
الرق فلا يزيله فقد اعتبر القهر والغلبة في هذه المسئلة ولم يعتبر روايتهم ثبوت الملك وبعض المشايخ
على ان روايتهم ذلك شرط واليه اشار محمد رحمه الله في بعض الكتب وهكذا ذكر في فتاوى الفضلا وعن
محمد في النوادر ايضا ان الحربي لا يملك حربيا احر بالقهر مسلم دخل دار الحرب بامان واشترى من
احدهم ابنه او ابنته واختلف المشايخ فيه اكثرهم قالوا لا يجوز بيعهم مطلقا وهكذا روى عن محمد
نصا في النوادر وقال ابو الحسن الكرخي ان كانوا يرون جواز البيع فالبيع جايز وان كانوا لا يرون ذلك
لا يجوز لانه اذا كانوا يرون جواز البيع وبعض مشايخنا قالوا ان باعه بعد ما قهره جاز البيع وان
باعوا قبل القهر لا يجوز والصحيح ما عليه اكثر المشايخ لان اكثر ما فيه انه يملك بالقهر ولكن يعتق
عليه بحكم القرابة فاذا باع فقد باع ما لا يملكه فيكون بيعا باطلا ثم اذا بطل البيع على قول اكثر المشايخ
فلذا اخرجه الى دار الاسلام هل يملكه اختلفوا فيما بينهم عامتهم على انهم ان كانوا يرون جواز البيع او كان
البايع يد قهره او لا انه يملكه لانهم كانوا يرون جواز البيع يبيعون بالقهر واذا قهره يبيعه بالقهر فخرجه
المشتري بالمشتري ايضا والحربي يملك بالاخراج الى دار الاسلام قهرا وان كانوا لا يرون جواز البيع او
كان البايع لم يقهره قبل البيع ينظر ان كان ذهب به المشتري على كره منه ملكه لانه ابتداء قهر على
الحربي وان ذهب به وهو طايع لا يملكه لانه لم يوجد منه القهر والحربي الحر لا يملك الا بالقهر والغلبة
وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رجل دخل دار الحرب بامان فاشترى ابنا لبعضهم فالشراء جايز ولا يجبر على
الرد وكنا نعنه بالرد وفي قول ابي يوسف يجبروه على رده اذا خاصم وقال ابو يوسف رحمه الله
في الحربي دخل دارنا بامان ومعه ابن له وابن لبعض الحرب فاشترى ابنه رجل من اهل الاسلام فان
اشتراه باطل ليس له ان يبيع ولده وله ان يبيعه ولد غيره وعن ابي يوسف ايضا في رجل دخل
دار الحرب بامان فسرق منهم انسانا حرا فخرج به فاني اقول له لا اسعه ما صنعت وان باعه احرث
بيعه لانه ملكه وفي العيون اهدى ملك من ملوك اهل الحرب
الى رجل من المسلمين هدية من احرارهم

ومن بعضنا هلدها فان لم يكن بين المهدي والمهدى قرابة كانوا مماليك للمهدى اليه وان كان المهدي ذا رحم
محرم من المهدى او امراة له قد ولدت منه لم يصير ملكا للمهدى اليه لان في الوجه الاول المهدي لو
استولى على المهدى ملكه فكذا المهدى اليه وفي الوجه الثاني لا وفي النوازل متغلب في بلاد الترك قهرهم
ثم اسلموا لا يكونون مماليكه ان قهرهم واستذلهم على وجه السخرية وان استذلهم فهم احرار لانه لم يملكهم
وان استرقهم واستعبدهم فهم عبيد وفي بيوع النوازل ايضا بلدة يدعى اهلها الاسلام يصلون
ويصومون ويقراون القران ومع هذا يعبدون الاوثان فاغار عليهم المسلمون وسبوهم فاراد انسان
ان يشتري من تلك انسانا فان لم يكونوا مقرين بالعبودية لملكهم جاز شرى الصغار والنساء دون
كبار ذكورهم لانهم لما اقروا بالاسلام ثم عبدوا الاوثان والعياذ بالله سبحانه وتعالى كانوا مرتدين
وان كانوا مقرين بالعبودية لملكهم جاز شرى الكبار منهم ايضا لانهم اقروا بالمملوكية **الفصل
الثاني والعشرون في قسمة الغنايم والمسايل المختصة بها** هذا الفصل يشتمل على انواع
الاول في بيان مكان القسمة ووقتها وفي موت واحد من الغزاة قبل القسمة او بعدها
يجب ان يعلم بان محمدا رحمه الله ذكر مسئلة القسمة في مواضع مختلفة بالفاظ مختلفة في بعض المواضع
يقول الافضل للامام المسلمين اذا اصاب غنيمة في دار الحرب ان لا يقسمها ولا يبيعها حتى يخرجها من
دار الحرب ويخرجها الى دار الاسلام وفي بعض المواضع يقول ولا يقسم الغنايم في دار الحرب ولا يباع
حتى يخرج الى دار الاسلام وهو قول علماء العراق وفي بعضها يقول او يكره قسمة الغنايم في دار الحرب
قال ولو قسمها في حال فورة الهزيمة وفي هذا الوجه لا ينفذ قسمته بالاجماع واصل مسئلة القسمة يبتني
على سبب الملك هل يتم بعد استقرار امر الهزيمة قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام فالمذهب عندنا انه لا
يتم وهو قول علي رضي الله عنه وعلى قول الشافعي رحمه الله يتم وهو قول عمر رضي الله عنه والوجه لعلمائنا
في ذلك ان سبب الملك في اموال الكفرة القهر والغلبة عليهم وازالة ايديهم عن المال وكل ذلك لا يتم ما
داموا في دار الحرب اما القهر فلان ارباب هذه الاموال ان انهزموا لم ينهزم ساير اهل دار الحرب
وجميع اهل الحرب ينصر بعضهم بعضا ويتقوى بعضهم ببعض لانهم في حق الذب عن الدين وفي حفظه الذكر
كشخص واحد فصار من حيث التقدير كان جميع اهل الحرب شهدوا الوقعة وانهزم البعض ولو كان هكذا
كان لا يتم القهر على المنهزمين فكذا ههنا واما ازالة اليد فلان يدهم ان زال عن المال حقيقة فقد
بقيت اعتبارا لان المال في دارهم يعد ما لهم في دار الحرب كانه في يده من حيث الاعتبار كان ينبغي اذا
قسمها في دار الحرب ان لا ينفذ قسمته اصلا كما لو قسمها في حال فورة الهزيمة الا انها انما نفذت لانها صادفت
محلا مجتهدا فيه لان سبب الملك قد تم عند بعض الفقهاء ولم يتم عند البعض فكان الموضع موضع
الاجتهاد فاذا مال اجتهاده الى ان سبب الملك قد تم بعد استقرار امر الهزيمة وقسمها فقد حصل
فعله في محل مجتهد فيه فنفذ ولكن يكره له ذلك لانه خلاف السنة ورسول الله عليه السلام ما قسم
قسم الغنايم الا في دار الاسلام بخلاف ما لو قسم في حال فور الهزيمة لان هناك فعله ما حصل في
محل مجتهد فيه لان احدا لم يقل بتمام سبب الملك حال فور الهزيمة اما ههنا بخلافه ويبتني على الاصل
الذي قلنا ما اذا مات واحد من الغانمين بعد اصابة الغنيمة في دار الحرب ان مات في حال فور الهزيمة
لا يورث نصيبه بلا خلاف وان مات بعد استقرار امر الهزيمة قبل القسمة لا يورث نصيبه عندنا
وان مات بعد القسمة في دار الحرب او بعد الاحراز بدار الاسلام قبل القسمة او بعد القسمة يورث
نصيبه بلا خلاف قال محمد رحمه الله ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء واهل العطاء من
عمل اقامة المسلمين كالقاضي والمفتي والمدرس والغازي يجب الذي اثبت اسمه في الديوان فهو لا
يستحقون العطاء في كل سنة من مال بيت المال وارادوا بالعطاء الرزق والكفاية وانما استحقوا ذلك
لانهم فرغوا انفسهم لعمل المسلمين فيكون كفايتهم [illegible] في مال بيت المسلمين وقد كانت العطية في زمن

عليه السلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم لهؤلاء ولمن له مزيد حرمة في الاسلام مثل ازواج النبي عليه السلام واولاد المهاجرين
والانصار ولمن كان عاجزا يحتاج الى معونة وكانت يخرج في اخر كل سنة فاذا مات واحد منهم قبل
نصف سنة فانما مات قبل القبض فلا يورث نصيبه من ذلك لان هذا في الحقيقة بيع وصلة والصلة
لا يملك قبل التسليم والارث لا يجري في غير المملوك ولهذا قلنا لو مات واحد منهم في اخر السنة قبل
خروج العطاء لا يورث ذلك منه لان استحقاقه بطريق الصلة فلا يتم قبل القبض فلا يجري فيه الارث
والحاصل ان الارث يبتني على خروج العطاء من مات منهم بعد خروج العطاء يورث ذلك منه ومن مات
منهم قبل خروج العطاء لا يورث ذلك منه سواء مات في نصف السنة او في اخر السنة قالوا وانما
يكره القسمة في دار الحرب عند علمائنا رحمهم الله في حالة الاختيار اما في حالة الضرورة فلا باس به
ومن الضرورة ان يكون في الغنيمة ثياب وقد احتاج الغانمون اليها بان كان زمان برد فمتى كانت
الحالة هذه فالامام يقسمها صيانة لهم عن الهلاك ومن ذلك لو اجتمعوا وطلبوا القسمة من الامام
في دار الحرب فان الامام يعظهم واذا لم يقبلوا عظته قسمها بينهم مخافة الفتنة وكذلك اذا لم يكن
مع الامام ظهر يحمل الغنيمة عليها فانه يقسمها بينهم حتى يتكلف كل واحد في حمل نصيبه لانه لو
لم يقسمها في هذه الحالة خاف على المصاب فكان النظر في القسمة والله اعلم **نوع اخر فيما اذا جمع
الامام نصيب كل شخص من الغزاة في جنس مال** واذا قسم الامام الغنائم بين المسلمين وكانت
الغنائم رقيقا ومتاعا وغير ذلك فاعطى بعضهم رؤوسا وبعضهم دوابا وبعضهم دراهم او دنانير
وبعضهم خيلا او سلاحا على سهام الخيل والرجالة وكذلك جايز فعل ذلك برضا الغانمين او بغير رضاهم
فعل ذلك في دار الحرب او في دار الاسلام اما اذا فعل ذلك برضاهم فلانه لو فعل هذه القسمة في
الشركة الخاصة برضا الشركاء بان كان بين اقوام اشخاص صنوف مختلفة من اصناف المال بالميراث او
بالشراء فجمع نصيب كل واحد منهم في جنس مال باعتبار القيمة جاز ذلك فلان يجوز مثل هذه
القسمة في الشركة العامة برضا الغانمين اولى واما اذا كان بغير رضا الغانمين فرق بين هذا
وبين ما اذا كانت الشركة خاصة فانه لا يجوز مثل هذه القسمة من غير رضا الشركاء حتى ان بعض
الشركاء اذا طلب من القاضي ان يجمع حق كل واحد في جنس مال باعتبار القيمة وابى الباقون فانه لا
يجوز للقاضي ان يفعل ذلك والفرق ان في الشركة الخاصة المحل المشترك قبل القسمة مملوك للشركاء
من كل وجه في حق الاحكام كلها حتى لو مات واحد من الشركاء يورث نصيبه ولو باع نصيبه او
وهب نصيبه يجوز ولو اعتق واحد منهم نصيبه نفذ واذا كان الملك ثابتا للشركاء في المحل
المشترك قبل القسمة من كل وجه فمتى جمع القاضي نصيب كل شريك في جنس مال من غير رضى شريكه
يصير القاضي بايعا نصيب الابي من بعض المال من طالب القسمة بغير رضى الابي وذلك لا يجوز
فاما الغنيمة ما دامت في دار الحرب ولم يقسم بعد فهي غير مملوكة للغانمين في حق جميع الاحكام
او في حق اكثرها حتى لو مات واحد منهم لا يورث نصيبه ولو ملك احدهم نصيبه بعوض او بغير
عوض لا يجوز ولو اعتق واحد منهم واحدا من السبي لا يجوز ولو استهلك شيئا من الغنيمة لا يضمن
وبعد ما احرزت بدار الاسلام صارت مملوكة لهم في حق الميراث حتى اذا مات واحد من الغانمين
يورث نصيبه وفي حق الضمان بالاستهلاك حتى اذا استهلك شيئا من الغنيمة يضمن حصة اصحابه
ولم يصر مملوكة لهم في حق التمليك بعوض وبغير عوض وفي حق العتق والاستيلاد حتى لو اعتق واحد
نصيبه او باعه او وهبه او استولد امة لا يصح شيء من ذلك اذا ثبت هذا فنقول ما دامت الغنيمة
في دار الحرب فهي غير مملوكة للغانمين في حق جميع الاحكام والعبرة للراجح وبعدما اخرجت الى دار
الاسلام فهي غير مملوكة للغانمين في حق اكثر الاحكام والعبرة للراجح فكانها غير مملوكة لهم
اصلا واذا لم يكن مملوكة للغانمين لم يكن القاضي بالقسمة بايعا نصيب البعض من البعض بل يكون

عملكا من كل وجه فاعطاه له ابتداء بالقسمة فانما يثبت الملك لهم على حسب ما يملكه منهم ولو سلمنا
ان الامام في فصل الغنيمة يصير بايعا نصيب البعض الا ان للامام ان يبيع جميع الغنائم ويقسم الثمن
بين الغانمين لو راى المصلحة في ذلك فلان يكون له ولاية بيع نصيب البعض بالقسمة كان اولى **نوع
اخر في الخطاء يظهر في القسمة في الغنيمة** اذا قسم الامام الغنائم واخذ كل ذي حق حقه فاصاب
رجلا من المسلمين جارية من المغنم وتفرق الجند ثم ان الجارية التي اصابها الرجل ادعت انها جارية
حرة من اهل الذمة سباها المشركون واقامت على ذلك شاهدين عدلين مسلمين فالامام يقضي
بحريتها وانما شرط شهادة مسلمين لان هذه شهادة قامت على المسلمين ولا يقبل على المسلم الا شهادة
مسلم وانما قضى الامام بحريتها لان الثابت بالبينة عيانا ولو عاين هذا الامام ما شهد به الشهود
قضى بحريتها فكذا هاهنا واذا قضى الامام بحريتها هل ينقض القسمة فالقياس ان ينقض وفي الاستحسان
لا ينقض اذا كان المستحق قليلا بان كان جارية او جاريتين او ثلثه وقد تفرق الجند الى منازلهم فاما
اذا لم يتفرق الجند او تفرقوا الا ان المستحق كان كثيرا بان كانت زيادة على الثلث فانه ينقض
القسمة قياسا واستحسانا وعلى هذا القياس والاستحسان اذا قسم الغنائم بين الجند وقبض كل واحد
منهم نصيبه وتفرقوا الى منازلهم ثم جاء رجل وادعى انه كان شهد الوقعة معهم واقام على ذلك شاهدين
وقضى له بذلك فالقياس ان ينقض القسمة وفي الاستحسان لا ينقض ويعوض من بيت المال قيمة نصيبه
فعلى وجه القياس جعل القسمة في الغنيمة نظير القسمة في الشركة الخاصة اذا استحق نصيب احد الشركاء
ينقض القسمة كذا في الشركة العامة ووجه الاستحسان ان بعد تفرق الجند الى منازلهم اما ان
نقول ينقض هذه القسمة واعادتها متعذر او نقول في نقضها واعادتها مرة اخرى حرج والحرج منفي
شرعا وانما قلنا لان الامام يحتاج الى جمع الغانمين وجمعها في ايديهم وكل ذلك متعذرا وفيه حرج
خصوصا اذا كان الجند عظيما وكان مساكنهم في اطراف البلاد وتعويض نصيب المستحق واعطاء
نصيب الغايب من مال بيت المال ممكن لان الفضلة القليلة من الغنيمة يكون لبيت المال حتى ان الامام
اذا قسم الغنائم وفضل فضلة يتعذر قسمتها يوضع الفضل في بيت المال واذا كان الغنم القليلة
من القليلة لبيت المال ايضا واذا امكن تعويض نصيب المستحق عليه من بيت المال في هذه الصورة
صرنا اليه ولم نحكم بنقض القسمة واعادتها مرة اخرى دفعا للحرج بخلاف ما اذا لم يتفرق الجند
لان هناك يمكن نقض القسمة واعادتها مرة اخرى من غير حرج فنقضناها واخذنا بالقياس والحقنا
الشركة العامة بالشركة الخاصة وبخلاف ما اذا كان المستحق شيئا كثيرا لان هناك تعذر التعويض
من مال بيت المال لان الغنم الكثير من الغنيمة التي لا يتعذر قسمته بين الغانمين لا يوضع في مال
بيت المال بحال من الاحوال فالغرم الكثير لا يكون على بيت المال ايضا فيتعين نقض القسمة ضرورة
واما اذا انتقضت القسمة فيما اذا كان المستحق كثيرا بعد هذا اختلف الروايات ذكر في بعضها
ان الامام يعتق للمستحق عليه نصيبه انت بمن قدرت عليه من الجند وفي بعض الروايات يقول الامام
يتولى جمعهم بنفسه واي الامرين ما اختار الامام فهو جاير بعد هذا ينظر الى الغنيمة فان كانت الغنيمة
عروضا او مكيلا او موزونا من اصناف مختلفة فان الامام يامر المستحق عليه حتى ياخذ من يد
المشتري قدر عليه ما يخصه لو قسم في يده بينه وبين جميع الجند كانه ليس مع ما في يده غنيمة اخرى
حتى انه ان كان ما في يد المشتري قدر عليه من الجند بحال لو قسم ذلك بين المستحق عليه وبين الذي
قدر عليه من الجند وبين جميع الجند كانه ليس معه غنيمة اخرى نصيب المستحق ومن ذلك العشر
مثلا فانه ياخذ مما في يد الذي قدر عليه العشر وليس له ان ياخذ ما في يده كانه ليس معهما
غيرهما ويعتق له حق وحقك فيه سواء فرق بين هذا وبين ما اذا كانت الغنيمة كلها مكيلا او موزونا
من صنف واحد فانه ياخذ من يد الذي قدر عليه نصف ما في يده حتى يستويا كانه ليس معهما غيرهما

نوع آخر في بيان ما يكره قسمته مما يوجد في الغنيمة وما لا يكره قال محمد رحمه الله اذا اصاب المسلمون غنائم فكان فيما اصابوا مصحف فيه شيء من كتب اليهود والنصارى لا يدرى ان فيه توراة او انجيل او كفر فانه لا ينبغي للامام ان يقسم ذلك مخافة ان يقع في سهم رجل من المسلمين لا يبالي من يبيعه من المشركين مكروه اذا كان لا يدرى ان المكتوب فيه كفر او غير ذلك لانه على تقدير ان المكتوب كفر كان البيع منهم سببا للضلال والاضلال وذلك حرام فاذا كان لا يدرى ان المكتوب ماذا واحتمل انه يكون كفرا كره البيع منهم واذا كان بيعه من المشركين مكروها كانت القسمة التي تصير وسيلة الى البيع منهم مكروهة ايضا ولا ينبغي ان يحرق بالنار مخافة ان يكون المكتوب فيه شيء من اسماء الله تعالى واحراق مكتوب فيه اسماء الله تعالى مكروه لانه نوع استخفاف باسماء الله تعالى قال ونظير هذه المسئلة رواية عن علمائنا رحمهم الله في المصحف اذا خلق وتعذرت القراءة منه ان لا يحرق بالنار خلافا لما قاله بعض المسلمين واحتجوا بحديث يروى عن عثمان رضي الله عنه حرق المصاحف ونحن نقول انه مما لا يكاد يصح وانما هذه فرية افتروها على عثمان من يبغضه واذا كره احراقه ينظر بعد هذا ان كان لورقه قيمة وينتفع به بعد المحو والغسل بان كان مكتوبا على جلد مدبوغ او ما اشبه ذلك فانه يمحى ويجعل الورق في الغنيمة وان لم يكن لورقه قيمة ولا ينتفع به بعد المحو فان كان مكتوبا في الكاغد يغسل وهل يدفن وهو على حاله ان كان موضعا لا يتوهم وصول يد الكفرة اليه يدفن وان كان موضعا يتوهم وصول يد الكفرة اليه لا يدفن مخافة ان يطلبوها ويستخرجوه ويأخذوا بما فيه ويزيدهم ضلالا الى ضلال وان اراد الامام بيعه من رجل مسلم فان كان الرجل الذي يريد شراءه ممن يخاف عليه ان يبيعه من المشركين رغبة منه في المال يكره بيعه منه وان كان موثوقا به ويعلم انه لا يبيعه من المشركين فلا باس بيعه منه قال مشايخنا والجواب في بيع كتب الكلام على هذا التفصيل ان كان الذي يريد شراءه ممن لا يخاف عليه الاضلال والفتنة لا يكره بيعه منه وان وجدوا في الغنيمة قلايد ذهب او فضة فيها الصليب والتماثيل فانه يستحب كسرها قبل القسمة مخافة ان يقع في ايدي العدو وبها واسا فيصرن(?) قسمتها قبل الكسر سببا لامر لا يحل عسى وان اراد بيعها من رجل فهو على التفصيل الذي ذكرنا فيما اذا وجد في الغنيمة مصاحف لا يدرى ان فيه كفرا وفيه كتاب الله تعالى ان كان الرجل الذي يريد شراءه موثوقا به لا يخاف عليه بيعه من المشركين طمعا منه في المال فانه لا باس بالبيع منه وان كان غير موثوق به ويخاف عليه بيعه من المشركين طمعا منه في المال فانه يكره بيعه منه وان كان الصليب او التماثيل في الدراهم المضروبة والدنانير المضروبة فاراد بيعها من غيره قبل الكسر او اراد قسمتها قبل الكسر فلا باس به بخلاف ما لو كانت في القلادة وعلى ما يلبس فانه يكره بيعها قبل الكسر ممن لا يوثق به والفرق ان اهل الشرك لا يعظمون الصليب والتماثيل التي على الدراهم فلا يصير البيع والقسمة قبل الكسر سببا لامر لا يحل عسى اما يعظمون الصليب والتماثيل التي على القلايد وعلى ما يلبس من الثياب فقسمتها وبيعها قبل الكسر عسى يصير سببا لما لا يحل وما اصيب مما له ثمن نحو كلب الصيد وساير الجوارح من البزاة والصقور فانه يكون غنيمة يقسم بين الغانمين كغيرها من الاموال وكذلك ما اصيب من صيود البر والعادون(?) والكنوز وما استخرج الغواصون المسلمون من بحارهم فهو في كلهم يرفع عنه الخمس ويقسم الباقي بين الغانمين لانه مال وصل الينا من ايدي اهل الاموال والسمك وساير الصيود التي يصطاد مما يؤكل لحمها فالحكم فيها كالحكم في ساير الماكولات ويكره الاصطياد بصقر(?) الغنيمة وبازها وكلابها لانه نوع انتفاع بما ليس بماكول ولا مشروب من الغنيمة قبل القسمة والبيع من غير حاجة وضرورة فيكره كما يكره ركوب دواب الغنيمة قبل القسمة وقبل البيع ويجوز قسمة الهرة لان بيعها جائز وما يجوز بيعه يجوز قسمته وان وجد المسلمون فرسا عليه مكتوب

حبيس

حبيس في سبيل الله فهذا والذي يوجد غير مكتوب عليه شيء سواء لان التسمية محتملة فقد يكون من المالك وقد يكون من غير المالك وقد يكتب المالك ذلك ثم لا يخرجه من يده فلا يصير حبسا عند محمد فلا يكون للقسمة غيره ثم يجعل هذا للمسلمين او لاهل الحرب يستدل على ذلك بالمكان الذي وجد فيه فان وجد في مكان الغالب فيه المسلمون او كان بقرب المسلمين فانه يجعل للمسلمين ويكون لقطة فيفعل به ما يفعل بساير اللقطات وان وجد في مكان الغالب فيه المشركون وكان بقرب من المشركين فانه يجعل لاهل الحرب ويكون غنيمة فيفعل به ما يفعل بساير الغنائم ولو اخذه المسلمون من المشركين فشهد قوم من المسلمين ان الخيل الحبيس وقد قسمه الامام في الغنائم او باعه او لم يقسمه ولم يبعه وحضر صاحبه الذي كان في يده اخذه صاحبه بغير شيء وهذا قبل القسمة او بعد القسمة وكان الجواب فيه كالجواب في المدبر وام الولد وهذا قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وهذا لان الحبيس لا يملك بساير الملك عندهما فلا يملك بالاستيلاء كالمدبر وام الولد

الفصل الثالث والعشرون في هدية ملك اهل الحرب يبعثها الى امير جيش المسلمين

قال محمد رحمه الله ما يبعثه ملك العدو من الهدية الى امير جيش المسلمين او الى الامام الاكبر وهو مع الجيش فانه لا باس بقبولها ويصير فيئا للمسلمين فيها احكام الغنيمة فاما لا باس بقبولها لما روي ان رسول الله عليه السلام كان يقبل هدايا المشركين قبل هدايا المقوقس وهدايا النجاشي قبل اسلامه فان قيل ليس انه روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن هدايا المشركين قلنا الاخبار قد تعارضت في هذا الباب فلا بد من التوفيق فنقول ما روي من النهي عن هدايا المشركين محمول على ما اذا كان يقبلها امير الجيش فالنهي محمول على ما اذا كان يقبلها لنفسه ولا يضعها في بيت المال كان غلولا والغلول حرام منهي عنه وما روي في اباحة القبول محمول على ما اذا كان يقبلها ليقسمها بين الغانمين وليضعها في بيت المال وفي التوفيق وجهان اخران ياتي في كتاب الاستحسان ان شاء الله تعالى قال مشايخنا وفيما ذكر محمد دليل على انه لا باس بقبول الهدية من الامير الفاسق لانه توافقنا في الدين والاسلام ان كان يخالفنا في التعاطي وذلك بعد ان يكون جميع ماله حلالا فالعبرة للغالب في اباحة القبول حالة الاختيار كما في حق اباحة الاكل فاما اذا كان جميع ماله او اكثر ماله او النصف من ماله حراما لا ينبغي له ان يقبل حالة الاختيار كما لا ينبغي ان ياكل حالة الاختيار اذا كان اكثر ماله او النصف من ماله حراما ثم هذه الهدية يصير غنيمة يقسمها الامير بين الغانمين لان المقصود من هذه الهدية الامير والجيش لا الامير وحده وهذا لان الانسان انما يهدي الى غيره في الغالب اما رهبة منه او رغبة فيه ولا يرهب من الامير وحده ولا يرغب فيه لاجله لانه واحد من المسلمين وانما يرغب فيه ويرهب منه لمنفعته وقوته بسبب الجيش فهو معنى قولنا المقصود من هذه الهدية الامير والجيش لا الامير وحده فلا يختص الامير بها بل يكون للامير ولجميع الجيش وهذا بخلاف ما كان يهدى الى رسول الله عليه السلام فانه عليه السلام كان هو المقصود بذلك لانه كان يرهب منه ويرغب فيه لقوته بحكم الرسالة لا لقوته بغيره وكذلك اذا اهدى ملكهم الى قايد من قواد المسلمين له منفعة لان المقصود بالهدية ليس هو القايد وحده ومن تحت رايته ولو كان اهدى الى واحد من مبارز المسلمين ليس له منفعة يختص هو بها لانه هو المقصود بالهدية لان قوته بنفسه وفي المنتقى لو ان جندا دخلوا دار الحرب فاهدى اهل الحرب رجلا من الجند او ما يدا من هداياهم فهو غنيمة الا ان يكون هو كل رجل ما اهدي اليه قال محمد رحمه الله وكذلك كل عامل من عمال الخليفة اذا بعثه الخليفة على عمل فاهدي اليه شيء فينبغي للخليفة ان ياخذ ذلك من العامل ويجعله في بيت مال المسلمين ان كان المهدي اهدى اليه بطيب نفسه لان عامل الخليفة انما يهاب منه ويرغب لاجل الخليفة وكان الهدية له كالهدية للخليفة وقد ذكرنا ان ما يهدى الى الخليفة يجعل في بيت المال فان كان المهدي مكرها في الاهداء ينبغي للخليفة ان يرد الهدية على المهدي ان قدر عليه وان لم يقدر عليه يضعها في بيت المال و[illegible] عليه قصه وكان حكمه حكم اللقطة ولو ان عسكرا من المسلمين

دخلوا دار الحرب فاهدى اميرهم الى ملك العدو هدية فلا باس به بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى الى ابي سفيان تمرا واستهدى منه ادما فان اهدى اليه ملك العدو بعد ذلك هدية نظر فيما اهدى ملك العدو فان كان قيمة ما اهدى ملك العدو مثل قيمة هدية امير الجيش او اكثر بحيث يتغابن الناس في مثله كان ذلك للامير خاصة ويصير ذلك بمنزلة ما لو باع امير الجيش من ملك العدو شيئا بمثل قيمته او اكثر مقدار ما يتغابن الناس في مثله وهناك الثمن يكون للامير خاصة كذا هاهنا وان كان قيمة هدية ملك العدو اكثر من قيمة هدية الامير بحيث لا يتغابن الناس في مثله فالزيادة على هدية الامير يكون غنيمة ويجعل هذا بمنزلة هبة من ملك العدو وبلغنا ان امراة عمر رضي الله عنه اهدت الى امراة ملك الروم هدية من طيب ونحوه فاهدت امراة ملك الروم اليها هدايا كثيرة فاعطاها عمر من ذلك مثل هديتها وجعل الباقي في بيت المال فكلمه في ذلك عبد الرحمن بن عوف فقال له عمر رضي الله عنه قل لصاحبك فلتهد اليها حتى تنظر اتهدى اليها مثل هذا وكان الحاكم الامام الكرخي رحمه الله يقول اذا كان ملك العدو معروفا بالجود والسخا وكان من عادته ان من اهدى اليه شيئا يكافيه ويجازيه باضعاف ذلك واشتهر ذلك منه يسلم للامير الفضل على قيمة هديته وان كان الفضل كثيرا بحيث لا يتغابن الناس في مثله لانه لم يعط الفضل للامير رهبة منه وكذلك لو ان امير الثغور اهدى الى ملك العدو هدية واهدى ملك العدو اليه هدية اضعاف ذلك يسلم للامير قدر هديته من هدية ملك العدو والفضل يوضع في بيت ولو ان المسلمين حاصروا حصنا من حصون اهل الحرب او مدينة من مدائنهم فباعهم امير الجيش متاعا او غير ذلك فانه ينظر الى الثمن الذي اعطوه فان كان مثل قيمة ما باع او اكثر بحيث يتغابن الناس في مثله سلم ذلك للامير وان كان الثمن اكثر من قيمة ما باع بحيث لا يتغابن الناس في مثله فالفضل على قيمة متاعه يكون غنيمة وهل يكره المبايعة معهم في الحالة هذه ذكر محمد رحمه الله انه يكره جميع الاشيا في ذلك على السواء يريد انه كما يكره بيع الكراع والسلاح من المحصورين يكره بيع الطعام والشراب والثياب وغير ذلك فرق بين المحصورين منهم وبين غير المحصورين فان غير المحصورين يكره بيع السلاح والكراع منهم ولا يكره بيع الطعام والثياب والفرق وهو ان المقصود من المحاصرة ان يضجروا ويخرجوا من الحصن فيستولى عليهم المسلمون وهذا المقصود لا يحصل متى بيعا منهم الطعام والشراب منهم هذا وقدم مسئلة البيع قبل هذا في المنتقى لو ان رجلا من اهل الحرب باع رجلا من اهل الجند وهما متوافقان بيعا ارخص عليه لم يدخل ذلك في الغنى وكذلك ان وهب له الثمن قبل القبض لم يدخل ذلك في الفيء وان وهب له الثمن بعد ما قبضه فهو فيء ولو ان امير العسكر من المسلمين في ارض العدو بعث الى ملك العدو رسولا في حاجة فاجاز ملك العدو الرسول جايزة فاخرجها الرسول الى دار الاسلام او الى عسكر المسلمين كانت الجايزة للرسول خاصة وجرى التعامل من لدن رسول الله الى يومنا هذا فيما بين المسلمين ان الرسل يختصون بالجايزات والقياس ترك بالتعامل وكذلك لو كان الرسول باعهم متاعا باضعاف قيمته فالثمن سلم للرسول لان اكثر ما فيه ان يجعل الفضل على القيمة بمنزلة مبتداة الا ان الرسول يختص بالهبة المبتداة فيختص بالفضل على القيمة ايضا وفي المنتقى رسول بعثه صاحب الجند اذا اهدى اليه اهل الحرب فان كان الامام نفل له الجوايز فهو له والا فهو فيء قال ولو ان ملك العدو اهدى الى امير الجيش هدية فاراد الامير ان يعوضه من الغنيمة مثل هديته او اكثر منها مقدار ما يتغابن الناس فلا باس به ولا ينبغي له ان يعوضه اكثر من قيمته مقدار ما لا يتغابن الناس فيه لانه يبطل حق الغانمين عن الزيادة بغير عوض وليس له هذه الولاية انه لو اراد ان يهدي الى ملك العدو هدية مبتداة من الغنيمة ليس له ذلك فهاهنا كذلك والله اعلم

الفصل الرابع والعشرون في الاراضي التي اسلم عليها او فتح عنوة وما يغلب عليه المشركون من ارض المسلمين والمرتدين والناقضين للعهد ثم يغلب عليهم المسلمون

قال محمد رحمه الله واذا اسلم اهل مدينة من مداين اهل الحرب قبل ظهور المسلمين عليهم كانوا احرارا لا سبيل

عليهم

عليهم ولا على اولادهم ولا على اموالهم لوجود العاصم وهو الاسلام ويوضع على اراضيهم العشر دون الخراج لان هذا ابتداء التوظيف على المسلم والمسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه لانه مؤنة فيه معنى العقوبة واذا انتفى الخراج والاراضي النامية في دار الاسلام لا تخلو عن الوظيفة تعين العشر وكذلك ان صاروا ذمة قبل الظهور عليهم لان الذمة خلف عن الاسلام في حق الاحكام التي ذكرناها الا ان هنا توضع على اراضيهم الخراج لان التوظيف على الكافر بارض الكافر الخراج دون العشر لان العشر مؤنة فيه معنى القربة واذا انتفى العشر تعين الخراج ويوضع على رؤوسهم الجزية ايضا كما فعل عمر رضي الله عنه باهل العراق وان ظهر المسلمون عليهم ثم اسلموا فالامام فيهم بالخيار ان شاء قسم رقابهم واموالهم بين الغانمين لان الاستيلاء قد تم وثبت حق الغانمين فيهم والاسلام عرف مانعا ثبوت الحق لا مبطلا حقا قد ثبت فقد صح ان رسول الله عليه السلام فتح بلادا كثيرة وقسمها واهلها بين الغانمين واذا اراد القسمة بعدما اسلموا رفع الخمس اولا وجعله لليتامى والمساكين وابناء السبيل وقسم اربعة اخماسها بين الغانمين قسمة الغنايم على ما عرف ويضع على الاراضي العشر لكون التوظيف على المسلم والمسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه الا ترى ان اهلها لو اسلموا قبل الظهور عليها يوظف عليها العشر فهاهنا كذلك بل اولى لان الموجود هناك قربة واحدة وهي الاسلام والموجود هاهنا قربتان الاسلام والجهاد في سبيل الله تعالى فاذا وجبت الصيانة هناك عن توظيف الخراج لان تجب الصيانة هنا اولى وان شاء من عليهم فسلم لهم رقابهم ودورهم واموالهم كما فعل رسول الله عليه السلام باهل مكة وعمر رضي الله عنه باهل الشام ويضع على اراضيهم العشر لكون التوظيف على المسلم وان شاء وضع الخراج فان قيل هذا توظيف الخراج على المسلم ابتداء قلنا فيه ابقاء الحق الذي ثبت للغانمين عليه فيكون نظير ابقاء الخراج بعد الاسلام بيانه وهو ان حق الغانمين قد ثبت في الرقاب والاراضي بالاستيلاء عليهم فاذا من عليهم برقابهم واراضيهم فقد ابطل حق الغانمين فكان له ان لا يبطل حقهم الا بعوض وذلك الخراج لا محالة فان مصرف الخراج المقاتلة والعشر على سبيل الاحتمال ههنا فانه اذا لم يكن في بيت المال الخراج شيء وكان في بيت المال صدقة سعة جاز للامام صرف ما في بيت مال الصدقة الى المقاتلة والولاية في الغنايم قبل القسمة للامام فيفعل ايهما شاء غير انه يختار ما هو انظر واحظى للمسلمين على ما ذكرنا بخلاف ما اذا اسلموا قبل الظهور عليهم لان هناك حق الغانمين لم يثبت فيهم اصلا فكان هذا ابتداء توظيف الخراج على المسلم وبخلاف ما اذا قسمها بين الغانمين لان هناك اوصل الى الغانمين حقهم فكان في توظيف الخراج على المسلمين ابتداء اما هنا بخلافه وان ظهر المسلمون عليهم فلم يسلموا فالامام بالخيار ان شاء استرقهم وقسمهم واموالهم بين الغانمين واذا اراد القسمة اخذ الخمس من جميع ذلك فجعله في موضع الخمس وقسم الباقي بين الغانمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر ويضع على الاراضي العشر ليكون التوظيف على المسلم وان شاء قتل الرجال وقسم النساء والاموال والذراري بين الغانمين على ما بينا وان شاء من عليهم برقابهم ونسائهم ودراريهم واموالهم ووضع على رؤوسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه باهل سواد العراق وان من عليهم برقابهم واراضيهم وقسم النساء والذراري وساير الاموال بين الغانمين فهو جائز لانه لو قسم الكل بين الغانمين يجوز ولو ترك الكل بان من عليهم برقابهم واراضيهم ونسائهم ودراريهم واموالهم ايضا يجوز فاذا قسم البعض وترك البعض كان لكل بعض حكم نفسه ولكنه مكروه لان عمر رضي الله عنه لم يفعل ذلك وهو الامام في هذا الباب ولان منفعة الاراضي الزراعة وهم لا يتفقون على الزراعة الا بآلات يحتاجون اليها للزراعة فاذا قسم ساير الاموال بين الغانمين لم يبق لهم شيء يتفقون به على الزراعة فان لم تكن المن بالاراضي مفيدا فيجوز من غير كراهة وكذلك اذا من عليهم برقابهم ونسائهم ودراريهم واراضيهم وقسم ساير الاموال بين الغانمين فهو جائز كما ذكرنا ولكنه مكروه اما لان عمر رضي الله عنه

لم يفعل ذلك وهو الامام في هذا الباب واما العدم الفائدة علينا بينا فان ترك في ايديهم من المال مقدار
ما يمكنهم الزراعة حينئذ يجوز من غير كراهة على ما بينا وان من عليهم برقابهم خاصة وقسم الاراضي
بين المسلمين مع سائر الاموال لم يجز وكذلك اذا لم يكن لهم اراضي فاراد ان يمن عليهم برقابهم لم يجز
لان حق الفقراء والغانمين والمساكين ثابت في الكل والقسمة لهم وفي المن ابطال حقهم فينبغي
ان لا يجوز المن ولكن تركنا هذا القياس في الاراضي ليصير نصيبا لمن يجئ بعد على ما جاء عن عمر رضي الله
عنه انه احتج على ابن ابي طالب منه قسمة اراضي سواد العراق وقال لو قسمتها بينكم فما للذين جاؤا من
بعدكم وتلى قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالايمان وفي قراءته للذين جاؤا من بعدهم فاترك الاراضي في ايديهم واوظف الخراج والجزية على الاراضي
والروس ليكون لهم ولمن يجئ بعدكم حق وتركنا القياس وجوزنا المن بالاراضي وان كان فيه ابطال حقهم
لانه ابطال الى خلف وهو الخراج والخراج يصلح خلفا لانه يدوم هذا المعنى لا يتاتى في الرقاب لان خراج
الراس لا يصل ابد الدهر بل يسقط بالموت والاسلام فكان المن بالرقاب ابطالا لا الى خلف كان القياس
ان لا يجوز المن بالرقاب مع الاراضي لكنا تركنا هذا القياس ثمه وجوزنا مع المن بالاراضي [illegible]
بالزراعة فيفرغ المسلمون للجهاد فيبطل حقهم بنوع منفعة يصل اليهم فاذا افرد الرقاب بالمن لو
جوزناه يجوزناه مقصودا من غير منفعة تحصل للمسلمين وهذا مما لا وجه له ولا سبيل اليه او نقول
جوزنا المن بالرقاب مع الاراضي باثر رسول الله عليه السلام وباثر عمر رضي الله عنه فان رسول الله
عليه السلام من على اهل [illegible] وعمر من على اهل سواد العراق برقابهم مع الاراضي ولا اثر في المن بالرقاب دون الاراضي فيبقى على
اصل القياس فان قيل اليس ان الامام يملك ابطال حق الغانمين عن الرقاب بالقتل فلما لا يملك ابطاله بالمن
بالرقاب مقصودا قلنا الابطال بالقتل ابطال الى خلف فانه يندفع شرهم عن المسلمين بالكلية ولانه يصلح
خلفا عن الرقاب اما الابطال بالمن ابطال لا الى خلف فلا يمكن قياس هذا عليه قال محمد رحمه الله في الزيادات
وفي السير الكبير واذا انقض اهل الذمة العهد وغلبوا على دارهم او على دار من ديار المسلمين ثم ظهر
عليهم المسلمون فان صارت الدار دار الحرب فللامام الخيار في حقهم على نحو ما ذكر في حق اهل الحرب لانهم
اهل الحرب وانما صاروا ذمة بالعهد فاذا انقضوا العهد عادوا الى ما كانوا فيحتاج الى بيان ان دار الاسلام
متى يصير دار حرب فنقول اجمع العلماء ان دار الحرب عند ظهور المسلمين عليها يصير دار الاسلام باجراء احكام
الاسلام فيها على الاشتهار ودار الاسلام عند استيلاء الكفار عليها عندهما يصير دار الحرب باجراء احكام
الكفر على سبيل الاشتهار وعند ابي حنيفة لا يصير دار الحرب الا بشرائط ثلاثة احدها اجراء الاحكام
على سبيل الاشتهار والثاني ان يكون متاخمة لارض الحرب اي متصلة لا يتخلل بينهما بلدة من بلاد المسلمين
والثالث ان لا يبقى مؤمن امن في نفسه بايمانه او ذمي امن في نفسه بامانه الاول وهو امان المسلمين وكذلك
على هذا اذا اغلب المرتدون على دارهم او على دار من ديار المسلمين او نقض اهل الذمة العهد وغلبوا على دارهم
او على دار من ديار المسلمين حتى ان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا انعدمت احدى هذه الشرائط فهي على حالها
دار الاسلام لا يكون فيا للغانمين اذا استولوا عليها بالقهر والغلبة فاما اهلها الدار الاولى في جماعة
المسلمين لا يختص بهم الغانمون عند ابي حنيفة رحمه الله لانهم اهل حرب دخلوا في دار الاسلام بغير امان
واهل الدار الثانية يجبرون على الاسلام فان ابوا قتل رجالهم ونساؤهم وصبيانهم لا يجبرون على
الاسلام كرجال ونساء ارتدوا في دار الاسلام واما اهل الدار الثالثة يجبرون على العود الى الذمة كذمي
نقض العهد في دار الاسلام وجه قولهما في ذلك ان الدار انما ينسب الى اهلها لثبوت يدهم عليها وقيام
ولايتهم فيها وانما يعرف ثبوت اليد وقيام الولاية باجراء الاحكام فكانت العبرة لاجراء الاحكام
بهذا الطريق صارت دار الحرب دار الاسلام بمجرد اجراء الاحكام من كل وجه وانما يظهر [illegible] اهل الحرب
وغلبتهم بالشرائط التي قلنا اما عند [illegible] فقد شرطنا [illegible] فالدار لا يكون متعارضة لانه اذا كان فيها احد مسلم

بالامان الاول فقد فقدت قوة اهل الايمان الاولى لان امتناع الامان لا يكون الا بمنعة ظاهرة فكذلك
اذا لم يكن متاخمة بارض الحرب فالمسلمون احاطوا بها من جوانبها الاربع فلا يكون لغلبة اهل الحرب
ومنعتهم قرار لتوهم المدد للمسلمين من كل جانب واذا تعارضت الادلة بل يبقى ما كان على ما كان فلا يبطل
حكم كونه دار الاسلام او يترجح كونه دار الاسلام بمرجح وهو اعلاء كلمة الاسلام احتياطا وقياسه على صيرورة
دار الحرب دار الاسلام بمجرد اجراء الاحكام قياس فاسد لان الاسلام يحتاط في اثباته وابقائه والكفر في
دفعه وعدمه يعتبر مسلما تبعا للدار ولا يعتبر مرتدا بارتداد الابوين الا اذا لحقا به بدار الاسلام وانقطعت
التبعية بالاسباب كلها فكذلك هنا اذا ثبت هذا جئنا الى اصل المسئلة فنقول اذا انقض اهل الذمة العهد
وغلبوا على دارهما او على دار من ديار المسلمين وصارت الدار دار الحرب بالاتفاق ثم ظهر عليهم المسلمون وثبت
الخيار فيهم للامام فان شاء من عليهم برقابهم واراضيهم ونسائهم وذراريهم واموالهم ووضع على اراضيهم
الخراج وان شاء هذا العشر مصرف الخراج ما احدث وجعل عليهم العشر مضاعفا كما فعل عمر رضي الله عنه
ببني تغلب وان قتل الرجال وقسم النساء والذراري والاموال وبقيت الاراضي بالاملاك فنقل اليها
قوما من المسلمين ليكونوا اردا للمسلمين وجعل الاراضي لهم ليؤدون المؤنة عنها جاز لان الولاية
له فيفعل ما هو الاصلح في حق المسلمين الا ترى انه لو من عليهم برقابهم واراضيهم ليؤدون المؤنة عنها
جاز فكذا اذا نقل اليها قوما من المسلمين وجعلها لهم ليؤدون المؤنة عنها لانه في الحالين جميعا حق الغانمين
يبطل عن الاراضي بعوض ولكن يفعل ذلك برضا اولئك الذين يريد الامام نقلهم اليها لانه يريد ان
يملك الاراضي منهم بمؤنة يؤدونها الى المسلمين فكان كالبيع منهم فلا يجوز الا برضاهم ولم يذكر نقل
اهل الذمة وكانه لو ياتيهم ما يحقهم من الغيظ بسبب قتل جنسهم واذا نقل اليها قوما من المسلمين وصارت
الاراضي مملوكة لهم جعل عليها العشر ان شاء وان شاء جعل عليها الخراج لان الخراج استحق في هذه الاراضي
حين ظهر عليها المسلمون وهي في يد اهل الحرب فهذه الحالة حالة ابقاء للخراج فيها والاسلام لا ينافي بقاء
الخراج ولو ان قوما من المسلمين ارتدوا وغلبوا على دارهم او على دار من ديار المسلمين وصارت دارهم
دار حرب بالاتفاق لوجود الشرائط ثم ظهر عليهم المسلمون فانه لا يقبل من رجالهم الا السيف او
الاسلام فان ابوا ان يسلموا قتلوا وقسم نساؤهم وذراريهم ويجبرون على الاسلام بخلاف نساء مشركي
العرب وذراريهم فانهم لا يجبرون على الاسلام لان نساء المرتدين وصبيانهم انما اجبروا على الاسلام لانهم
اخذوا حكم الاسلام النساء بانفسهن والصبيان تبعا لاباهم وكل شخص جرى عليه حكم الاسلام ثم امتنع
من المضي عليه فانه يجبر على الاسلام وهذا المعنى معدوم في نساء مشركي العرب وصبيانهم فلا يجبرون
على الاسلام لهذا وقسمت الاموال والاراضي بين الغانمين ايضا ويوضع على الاراضي العشر لانها صارت
للمسلمين وقد صح عن ابي بكر رضي الله عنه انه فعل ببني حنيفة حين ارتدوا على عهده على نحو ما ذكرنا
وان راى الامام ان يقتل الرجال ويقسم النساء والذراري بين الغانمين دون الاراضي وراى ذلك خيرا
للمسلمين ففعل ذلك اعتبارا للبعض بالكل فانه لما كان له قسمة البعض ايضا وربما يكون
ترك القسمة في الاراضي خيرا للمسلمين فعل ذلك وان راى بعد ذلك ان ينقل الى الاراضي قوما من اهل الذمة
كيلا يشتغلون بالزراعة ولا يتركون الجهاد والامام نصب لمصلحة المسلمين فاذا رآه خيرا للمسلمين فعل ذلك وان راى
بعد ذلك ان ينقل الى الاراضي قوما من اهل الذمة برضاهم ليؤدوا الخراج عن انفسهم وعن الاراضي فعل ذلك منفعة
دارة للمسلمين الى يوم القيامة فاذا فعل ذلك صارت الاراضي مملوكة لهم يتوارثونها ويؤدون الخراج عنها فقد ذكر
هنا نقل اهل الذمة لانه لا يلحقهم الغيظ بقتل المرتدين وكذلك ما تقدم فان اسلم المرتدون بعد ظهور
عليهم الامام جاز كانوا احرارا لا سبيل عليهم بخلاف اهل الحرب اذا اسلموا بعد الظهور حين كانوا ارقاء والفرق
وهو ان في حق اهل الحرب ثبت حق الاسترقاق قبل الاسلام فيبقى بعده اما هنا بعدما ثبت حق الاسترقاق
فان المرتد لا يسترق فلو ثبت بعد الاسلام لثبت ابتداء والاسلام ينافي ثبوت حق الاسترقاق ابتداء

نساؤهم وذراريهم واموالهم واراضيهم فالامام فيها بالخيار وان شاء قسمها بين الغانمين
وجعل على الاراضي العشر وان شاء من على المرتدين الذين اسلموا بالنساء والذراري والاموال والاراضي
ووضع على اراضيهم الخراج ان شاء وليس في هذا ابتداء توظيف الخراج على المسلم بل فيه ابقاء ما ثبت من
الحق في الاراضي بيانه وهو ان يثبت للامام بعد ارتدادهم حق ان يجعلها ارض خراج ويسترقهم اذ هم
اهل الذمة فهم يؤدون الخراج عنها فلا يبطل هذا الحق باسلامهم فكان هذا ابقاء حق الخراج معنى باعتبار
ما ثبت للامام من حق توظيف الخراج وان شاء وضع على الاراضي العشر لانهم لما اسلموا صاروا من اهل
العشر فيجوز للامام ذلك وان راى الامام ان يجعل ما كان من اراضيهم عشريا وما كان من اراضيهم
خراجيا فله ذلك لان ما كان فيها من الوظيفة قد سقط حتى صارت دار الحرب فهذه وظيفة ابتداء
وله ان يجعل الاراضي كلها خراجية اعتبارا للبعض بالكل فان قيل كيف يجوز للامام ان يجعل
كلها عشرية فكان له ان يجعل البعض عشرية والبعض خراجية اعتبارا للبعض بالكل فان قيل كيف
يجوز للامام ان يجعل كل الاراضي عشرية وفيه ابطال حق الغانمين عن الارض بغير عوض فان مصرف
العشر الفقراء قلنا كما يثبت في الاراضي حق الغانمين يثبت فيها حق الفقراء ثم جاز له ان يجعل
كلها خراجية ويصرف الى المقاتلة ويبطل حق الفقراء فكذا يجوز له ان يجعل كلها خراجية ويصرف الى
المقاتلة ويبطل حق الفقراء فكذا يجوز له ان يجعل كلها عشرية ويصرف الى الفقراء ويبطل حق الغانمين
والمعنى في ذلك ان الامام نصب ناظرا للعامة ولمصلحتهم فيختار ما هو الاصلح ان راى الاصلح ترجيح
حق الفقراء يرجح حقهم وجعل الاراضي عشرية وان راى الاصلح ترجيح حق الغانمين يرجح حقهم وجعل
الاراضي خراجية الا ترى ان له ان يصرف مال بيت مال الخراج الذي هو حق المقاتلة الى الفقراء اذا
راى المصلحة في ذلك وله ان يصرف مال بيت مال العشر والصدقات التي هو حق الفقراء الى المقاتلة
اذا راى المصلحة في ذلك فههنا كذلك على انه ليس في جعل الاراضي عشرية ابطال حق المقاتلة لما
ذكرنا انه اذا لم يكن في بيت مال الخراج شيء فللامام ان يصرف مال بيت مال الصدقة الى المقاتلة
واذا اراد الامام ان يجعل اهل الحرب والناقضين للعهد اهل ذمة يؤدون الخراج وقد اصاب منهم
مالا في الحرب قبل ان يظهر عليهم فانه لا يرد عليهم ذلك لان ذلك حق الغانمين وفي ايديهم وفي الرد عليهم
ابطال ذلك وجوازه من عمر بخلاف القياس لما فيه من ابطال حق الغانمين باثر عمر رضي الله عنه وهو
ما فعل باهل سواد العراق وهو انما من عليهم بما كان في ايديهم بعد الظهور عليهم لانه انما اخذ
منهم قبل الظهور عليهم والاثر الوارد ثمة لا يكون واردا ههنا لان الاثر يدل على مثله لا على ما هو فوقه
وهذا لان فيه ابطال حق الغانمين ويدهم وذلك ابطال حقهم لا غير فعمل فيه بالقياس فلا يفعل
ذلك العذر الا بعذر وان لعذر ان لا يقدروا على عمارة الاراضي وزراعتها الا بذلك المال فاذا كانت
الحالة هذه وراى المصلحة في رد ذلك المال عليهم اشتغلوا بالزراعة وعمارة الاراضي فيصل النفع
الى المسلمين بما يؤخذ منهم من الخراج فعل ذلك لما ذكرنا ان الولاية في الغنائم قبل القسمة له فيفعل ما
هو الاصلح في حق المسلمين الا ترى انهم لو احتاجوا الى ما يتمكنون به من الزراعة وراى الامام ان يعطيهم
ذلك من بيت المال كان له ذلك فما اخذ منهم اولى اما ما بقي في ايديهم فان احتاجوا اليها للعمارة
الاراضي عونا عنها لم ياخذه الامام منهم لانه يرد عليهم ما اخذ منهم لو كانت الحالة هذه فلان
يترك ذلك في ايديهم اولى يجوز فاذا قسم البعض ايضا يجوز ولكن الاولى ان يتركها في ايديهم
حتى يقفوا على محاسن الاسلام فيسلموا وقد بلغنا عن عمر رضي الله عنه انه لم ياخذ شيئا مما بقي من
مال اهل سواد العراق في ايديهم ولم يرد عليهم شيئا مما كانوا اخذوا منهم قبل الظهور عليهم
وهو المقتدى في هذا الباب وكذلك ما اخذ من نسائهم وذراريهم قبل الظهور عليهم لا يرد عليهم
وما بقي في ايديهم بعد الظهور عليهم لا ياخذ منهم اذا فتح الامام بلدة من بلاد اهل الحرب

وقسمها

وقسمها بين الغانمين ثم اراد ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم فليس له ذلك وكذلك اذا من بها
عليهم ثم اراد القسمة ليس له ذلك اما الاول فلانه لما قسمها بين الغانمين فقد ثبت حقيقة الملك
لهم وانا سقي ولاية المالك واما الثاني فلان فيه بعض الزمان عذر والعذر حرام الفصل
الخامس والعشرون في الانفال يجب ان يعلم بان الانفال الغنائم قال الله تعالى يسألونك عن
الانفال اي الغنائم وانما جمع واحدها واصله في اللغة الزيادة ومنه سميت التطوعات نوافل
لكونها زوائد على الفرائض سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على محللات هذه الامة لان الغنائم لم يكن
حلالا للامم الماضية واحلت بهذه الامة او لانها زيادة على ما يحصل للغازي من المقصود الاصلي
وهو الثواب الباقي الا ان المراد من استعماله لفظ الانفال في عرف لسان الفقهاء ما يخص به الامام
بعض الغانمين بذلك فذلك الفعل يسمى تنفيلا وذلك المال يسمى نفلا ثم هذا الفصل يشتمل على انواع النوع
الاول في بيان ما يجوز من ذلك وما لا يجوز فنقول لا خلاف بين العلماء ان التنفيل قبل الاصابة واحراز
الغنيمة وقبل ان يضع الحرب اوزارها جائز وهو ان يقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه ومن اخذ
اخذ اسيرا فهو له والمعنى في ذلك او يبعث سرية ويقول لكم الثلث مما تصيبون بعد الخمس او
لم يقل بعد الخمس فهذا جائز بلا خلاف والاصل فيه ما روي عن محمد رحمه الله في السير الكبير ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل وقال من قتل قتيلا فله سلبه ومن اخذ اسيرا فهو له والمعنى
في ذلك ان التنفيل تحريض الشجعان على القتال فان الشجعان فيما يخاطرون بارواحهم اذا لم يخصوا
شيئا من المصاب واذا خصوا بذلك يفعلون ذلك والتحريض على القتال مامور به قال الله تعالى يا ايها
النبي حرض المؤمنين على القتال ففي التنفيل قبل الاصابة تحصيل المامور به من غير ان يتضمن ابطال حق على
الغانمين فيجوز واما التنفيل بعد احراز الغنيمة لا يجوز في قول علمائنا وهو قول سفيان الثوري
وقال اهل الشام يجوز والاحراز ان يقع مع الغنيمة في ايدي العسكر او في ايدي السرية فاذا وقعت الغنيمة
في ايديهم فلا ينبغي للامام ان ينفل احدا منها شيئا وفي الكتاب يذكر لفظة الكراهة والمراد منها التحريم لان
بعد الاصابة صارت الغنيمة حقا لجميع الغانمين وفي التنفيل ابطال حقهم بذلك القدر وابطال حق الغير
حرام والاخبار قد تعارضت في هذا الباب والترجيح معنا لان التنفيل قبل الاصابة انما جاز للتحريض
على القتال والتنفيل بعد الاصابة تفويت التحريض على القتال فان الغزاة يقولون في انفسهم نحن نقاتل
ونخاطر بارواحنا ونجمع المال ويؤثر الامام بعضها على البعض مع هذا لو نفل بعد الاصابة قبل القسمة
لبعض من كان له بلاء وعناء على وجه الاجتهاد منه بان يجيء راية الى ذلك ثم رفع الى امام لا يرى التنفيل
بعد ذلك لا يكون للثاني ان ينقض ما صنع الاول لان فعل الاول صادف محلا مجتهدا فيه فينفذ فلا يكون
لاحد بعد ذلك نقضه قال محمد رحمه الله ولا يستحق القاتل سلب المقتول بنفس القتل ما لم ينفله الامام
قبل القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه وهذا مذهب علمائنا وهو قول مالك وقال الشافعي يستحق
السلب بنفس القتل واحتج بظاهر قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وهذا نصب شرع من
رسول الله عليه السلام كقوله من ملك ذا رحم محرم فهو حر ومن احيا ارضا ميتة فهي له وانا اقول هذا
مال اصابه من جهة الكفرة بيد اصحابه ومعونتهم فلا يختص به المصيب قياسا على ما لو اخذ اسيرا او
اصاب مالا اخر غير سلب المقتول وهذا لان الاصابة اذا كانت بقوة اصحابه ومعونتهم صار اصحابه
مشاركين لهم في الاصابة فيعتبر بما لو شاركوه في الحقيقة واما تعلقه بالحديث قلنا لو كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك بالمدينة بين اصحابه كان نصب الشرع مستمرا الى يوم
القيمة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ذلك الا في بعض غزواته عند تحقق الحاجة الى التحريض
على القتال فقد قال مالك انه لم يبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك الا يوم حنين وذلك
بعد ما انهزم المسلمون ووقعت الحاجة الى التحريض على الرجوع وعن محمد بن ابراهيم ان رسول الله صلى

صلى الله عليه وسلم [illegible] ذلك يوم بدر والحاجة الى التحريض على القتال فى ذلك اليوم كانت ظاهرة لقلة
المسلمين تعرفنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] ذلك بطريق التنفيل للتحريض على القتال
وكما يجوز التنفيل بعد رفع الخمس بان بعث الامام [illegible] سرية وقال لهم ما اصبتم فلكم الثلث بعد الخمس
او قال فلكم الربع بعد الخمس ثم انهم شركاء [illegible] فيما بقى يجوز التنفيل مطلقا بان بعث الامام سرية
وقال لهم ما اصبتم من شىء فلكم الثلث او قال فلكم الربع ثم انهم شركاء الجيش فيما بقى وان كان فيه
ابطال حق الفقراء فى الخمس انما جوزنا ذلك اما اتباعا للسنة فان السنة وردت بالامرين واما
لان حق الفقراء فى الغنيمة تبع بحق الغانمين لان حق الغانمين اكثر فلما جاز ابطال حق الغانمين عن
اربعة الاخماس بالتنفيل قبل الاصابة فلان يجوز ابطال حق الفقراء اولى بعد هذا ينظر ان كان نفلهم
ثلثا او ربعا او مطلقا اعطاهم الثلث او الربع من جملة الغنيمة اولا ثم يرفع الخمس عن الباقى ثم يقسم
الباقى بين جميع العسكر على سهام الغنيمة قال محمد رحمه الله اذا قال الامام لاهل العسكر جميعا ما
اصبتم فهو لكم نفلا بالسوية بعد الخمس فهذا باطل وعلل فقال لان فى هذا ابطال السهمين الذين
اوجبهما رسول الله صلى الله عليه السلام معنى هذا الكلام ان التنفيل لكل ما اصابوا يودى الى ان
لا يجرى لضعفاء العسكر الذين لا يقدرون على القتال والاصابة سهم لان الامام جعل النفل لما يصيبون
فهذا يقتضى ان من لم يقاتل ولم يصب شيئا انه لا سهم له فى الغنيمة والنبى عليه السلام جعل الضعفاء
القوم نصيبا فى الغنيمة كما جعل للاقوياء حق كلمة الاولياء فى ذلك فقالوا يرسول الله الرجل يكون حامية
القوم ورجل اخر يقدر على دفع السلاح استوى بينهما فى المغنم فقال عليه السلام وانما ينصرون
ويرزقون بضعفائكم وكذلك التنفيل بالسوية يودى الى ان لا يظهر فضل الفارس على الراجل
فى السهم وقد ثبت بالنص فضل الفارس على الراجل ولان التنفيل سهام الغنيمة وليس يجرى فى هذا
سهام الغنيمة فرد الى ما يقتضيه القياس وسلب الرجل الاثياب بدنه وسلاحه ودابته التى هو عليها
وما معه من الذهب والفضة والمنطقة وهذا لان سلب الانسان اسم لما سلب وينزع منه وهذه
الاشياء مسلوب ينزع منه فكان سلبا له بخلاف دابة اخرى معه بخلاف الذهب والفضة التى على
الدابة الاخرى حيث لا يكون من سلبه لما ذكرنا ان سلب الانسان ما ينزع ويسلب منه وهذه
الاشياء مسلوب وممنوع عنه من غير سلب احد فلا يدخل تحت اسم السلب وكذلك الدابة التى
مع غلامه وما تركه فى معسكره من الامتعة والاقسمة لا يكون من جملة سلبه لما ذكرنا انه لا ينبغى
للامام ان ينفل بعد الاصابة وذلك اذا اراد التنفيل من جملة الغنيمة او من اربعة الاخماس التى
هى حق الغانمين فاما اذا اراد ان يعطى من الخمس الرجل المحتاج اذا بالغ فى القتال او يجعل ذلك نفلا
له بعد الاصابة فذلك جائز نص عليه محمد رحمه الله وهذا لان الخمس هو حق المحتاجين قال الله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول الى قوله واليتامى والمساكين وابن
السبيل وهذا الرجل محتاج لو لم يبالغ فى القتال لكان يجوز صرف الخمس اليه فاذا بالغ فى القتال
اولى ولا ينبغى ان يصنع ذلك فى الغنى ويجعل نفلا له بعد الاصابة لان الخمس حق المحتاجين لاحق
الاغنياء فجعله للغنى يتضمن ابطال حق المحتاجين قال ولا ينبغى للامام ان ينفل يوم الهزيمة ويوم
الفتح لان المقصود من التنفيل التحريض على القتال ولا حاجة الى التحريض بعدما انهزم العدو
وظهر المسلمون عليهم لان العسكر لا يتقاعدون عن القتال فى هذه الحالة بل يبالغون فى ذلك
من غير تحريض الامام فالتنفيل فى هذه الحالة يتضمن ابطال حق الغانمين وحق الفقراء من غير منفعة
يحصل لهم فلا يجوز وكذلك لا ينبغى له ان ينفل قبل الهزيمة وقبل الفتح مطلقا من غير استثناء يوم
الهزيمة والفتح بان يقول من قتل قتيلا فله سلبه من اخذ اسيرا فهو له ذلك يقول من قتل قتيلا
الهزيمة والفتح لاهل الفتح والهزيمة فله سلبه مع هذا لو اطلق التنفيل قبل الفتح والهزيمة اطلاقا التنفيل يوم الفتح

والهزيمة

والهزيمة يحتمل ان من قتل قتيلا يوم الهزيمة ويوم الفتح كان له سلبه الا ترى ان عامة القتل والاسارى
يوم بدر كان بعد الهزيمة وقد سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الاسارى لمن اخذهم والله اعلم
نوع اخر فى الرجل يخرج الكافر ويقتله غيره قال محمد رحمه الله اذا قال الامام من قتل قتيلا
فله سلبه فخرج الكافر رجل وقتله آخر فان كان الاول اخرجه جرحا لا يعاش من مثله ولم يبق للخروج
من قوة فى قتال وعون سدا او كلام مشوبة بكلام فان سلبه للاول وان كان الاول قد جرحه قد يعاش
من مثله او بعين معه سدا او كلام فالسلب للثانى لان الامام علق استحقاق السلب بالقتل فالقاتل
فى الوجه الاول الاول دون الثانى لان ما به من الحياة اذا صار على الصفة التى قلنا فهى غير معتبرة
شرعا فصار وجودها والعدم بمنزلة الا ترى ان من رمى سهما الى صيد وجرحه ثم رماه اخر وقتله
فان كان الجرح الاول اخرجه ان يكون صيدا فهو للاول ولم يعتبر ما بقى فيه من الحياة بعد خروجه
من ان يكون صيدا كذا ههنا اما فى الفصل الثانى القاتل هو الثانى دون الاول لان ما بقى من الحياة
فى الفصل الثانى معتبر شرعا الا ترى ان فى مسئلة الصيد اذا لم يخرجه الجرح الاول من ان يكون
صيدا حتى قتله الثانى كان الصيد للثانى كذا ههنا وذكر هذه المسئلة فى المنتقى وقال السلب للذى
اجهز عليه للذى جرحه من تفصيل ثم الامام ان ينفل السلب بعد الخمس بان قال من قتل قتيلا فله سلبه
لا يخمس السلب هذا هو المذهب لعلمائنا رحمهم الله نوع اخر كان امير فى ارض الحرب بسرية او جند فله ان ينفل الصحابة
منهم قبل ان يحدد والغنيمة لانه فوض اليه امير الحرب والتنفيل للتحريض على
الحرب فكان مفوضا اليه الا ان يكون الذى وجهه نهاه عن التنفيل حينئذ ليس له ان ينفل لانه انما
استثنى التنفيل عما فوض اليه من امر الحرب ونحن انما دخلنا بحث ولا يتبه بدلالة تعويض امور
الحرب اليه ولا قوام للدلالة اذا جاء الصريح بخلافها فان لم ينه العسكر فقد جاز له ان ينفل ذلك من
انصبائهم يريد به من الاربعة الاخماس لان امتناع جواز التنفيل بحق اهل العسكر فاذا رضوا به فقد
انطلق احقوقهم ورضاهم يعمل فى حقهم اما لا يعمل فى حق غيرهم والخمس حق غيرهم ولو ان الذى
بعثه اذن له فى التنفيل فله ان ينفل قبل اخراج الخمس لانه اذا اذن له فى التنفيل وكان للذى وجهه
ان ينفل قبل اخراج الخمس وبعد اخراج الخمس فكذا لمن له الذى قام مقامه قال محمد ولو ان الامام
بعث سرية الى دار الحرب لم يكن له ان ينفل بعضهم قال الشيخ الامام شيخ الاسلام خواهرزاده
والشيخ الامام ابو حفص السكردرى معنى قوله لم يكن له لان التنفيل فى الاصل انما شرع لمن كان له
زيادة غناء وبلاء ومخاطرة بالروح وذلك فيما يصيبه بنفسه شيئا فلو صح هذا التنفيل ولا بلاء له فيما
اصاب غيره كان استحقاق النفل من غير بلاء وانه مخالف وضع التنفيل وقال شمس الائمة السرخسى
رحمه الله معنى قوله ليس له ان ينفل بعضهم الى بعض ليس له ان ينفل السرية ما اصابوا فيقول لهم
ما اصبتم من شىء فهو لكم وفرق بين هذا وبين ما اذا دخل الامام مع العسكر دار الحرب وبعث سرية
من العسكر فنفل لهم ما اصابوا فانه يجوز والفرق ان التنفيل للتحريض على القتال وانما يحصل التحريض
فى موضع لولا التنفيل كان المصاب مشتركا بين الذين يصيبون وبين غيرهم فاذا اختصوا بالمصاب
فذلك يخرجهم على المقاتلة والمخاطرة بالروح واذا ثبت هذا اذا كانت السرية منفصلة من الجيش
فى دار الحرب فما يصيبه السرية يكون مشتركا بين السرية وبين الجيش فكان التنفيل واقعا فى حقهم
بجهة التحريض فيجوز اما اذا كانت السرية مبعوثة من دار الاسلام فالمصاب لهم على الخصوص لا شركة
لاحد معهم لان من سكن يتوطن فى دار الاسلام لا يشارك السرية الداخلة دار الحرب فيما اصابوا فالتنفيل
فى حقهم لا يقع بجهة التحريض على القتال بل يقع بجهة ابطال الخمس مقصودا وانه لا يجوز والله اعلم
نوع اخر فى التنفيل من يعمل فى حق الامير ومن لا يعمل واذا دخل العسكر دار الحرب وعليهم امير
فلقوا العدو فقال الامير من قتل قتيلا فله سلبه ثم قتل الامير بعد ذلك قتيلا فله سلبه وهذا

استحسانا ... ان لا يكون له سلبه وجه القياس ... ان الامام لو استحق النفل صار منفلا
نفسه وتنفيله نفسه لا يجوز لمكان التهمة الا ترى ... انه لو خص نفسه في النفل بان قال ان قتلت قتيلا
فلي سلبه فقتل قتيلا فانه لا يستحق سلبه ... ما قلنا وجه الاستحسان انه عم الجند بالنفل وهو
من جملة الجند بيان التعميم انه ذكر كلمة من ... من عامة في ذوي العقول وبما يقول من معنى التهمة
قلنا انما يتاتى التهمة اذا خص نفسه بالنفل اما اذا عم وجعل لغيره مثل ما جعل الخير لنفسه لا يتاتى التهمة
الا ترى ان للامام ان يقسم الغنيمة بين الغانمين ويعطي نصيبه كما يعطي نصيب الغانمين لما انه بالقسمة
يجعل لغيره ما يجعل لنفسه فلم يكن في ذلك متهما ولو قال الامير للقوم من قتل منكم قتيلا
فانه لا يستحق سلبه لان كلمة من كانت عامة الا ان الامير بقوله منكم بين انه اخرج نفسه من النفل
لان قوله منكم خطاب للعسكر والواحد لا يصلح مخاطبا ومخاطبا ووزان المسئلة الثانية اذا قال
الرجل لجماعة ان دخل واحد منكم هذه الدار فعبدي حر فدخل الحالف الدار لا يعتق عبده ووزان المسئلة
الاولى فاذا قال لجماعة ان دخل هذه الدار احد فعبدي حر فدخلها الحالف بنفسه يعتق عبده فلو
قال الامير ان قتلت قتيلا فلي سلبه ثم قال ومن قتل منكم فله سلبه فكان ينبغي ان لا يكون له السلب
لانه لو اكتفى بالكلام الاول لا يستحق السلب ولو اكتفى بالكلام الثاني لا يستحق السلب ايضا فاذا
جمع بين كلامين كل واحد منهما لا يصلح سببا للاستحقاق فمن اين يثبت الاستحقاق قلنا لو اكتفى بالكلام
الاول انما لا يستحق السلب لانه خص نفسه من بين الغانمين وهو لا يملك تخصيص نفسه لمكان التهمة
عن الكلام الاول لانه اوجب لغيره بالكلام الثاني مثل ما اوجب لنفسه بالكلام الاول فزالت التهمة
عن الكلام الاول بالكلام الثاني فصار مجموع الكلامين وقد انتفت التهمة بمنزلة قوله من قتل قتيلا
فله سلبه وهناك لو قتل الامير قتيلا استحق السلب كذا ههنا نوع اخر في بيان ما هو فرد صورة
عام معنى او على العكس قال محمد رحمه الله واذا دخل العسكر ارض الحرب وعليهم امير فقال الامير
ان قتل رجل منكم رجلا فله سلبه فقتل رجلان من العسكر رجلا من اهل الحرب كان سلبه بينهما
وهذا استحسان والقياس ان لا يكون لهما وجه القياس ان الشرط تفرد القاتل بالقتل فانه قال
ان قتل رجل منكم والرجل اسم الواحد يقال رجل ورجلان وثلثة رجال واذا كان الرجل اسما للواحد
صار تقدير الكلام ان يفرد واحد منكم بقتل الاسير فله سلبه ولو قال هكذا وباقي المسئلة
بحاله لا استحقاق السلب كذا ههنا وجه الاستحسان ان المقصود من التنفيل التحريض على القتال كسر
الشوكة [illegible] المسلمين فان الرجلين من العسكر لو امنا كافرا لا يمكن لاحدهما قتله ويمكن لهما قتله لا يقتلانه
اذا علم كل واحد منهما انه لو شاركه صاحبه في القتل لا يستحقان السلب فلا يحصل ما هو المقصود
من التنفيل فعرفنا ان غرض الامير من ذلك الجنس دون الواحد فيكون الاستحقاق معلقا
بقتل الكافر قتله واحد او اكثر من ذلك وصار تقدير المسئلة كانه قال اذا تفرد
الرجل منكم بقتل كافر او اشترك اثنان في قتله فلهما سلبه ولو صرح بهذا
فقتله اثنان استحقا سلبه كذا ههنا وان كان الامير قال ان قتل رجل منكم وحده قتيلا فله سلبه
فقتل رجلان قتيلا لا يستحقان سلبه لان التفرد بالقتل في هذه الصورة شرط مفصح به لاستحقاق
السلب وانما حملنا اللفظ على الاشتراك في الفصل الاول بنوع دلالة ولا قوام للدلالة عند وجود
الافصاح بخلافه وفي الزيادات لابن سماعة عن ابي يوسف واذا قال الامام لمسلم ان قتلت هذا الكافر
فلك سلبه فقتله هو ورجل اخر من المسلمين فالسلب كله له ولا شيء للاخر قال الا ترى لو قال لعبده
ان قتلت هذا فانت حر فقتله هو وغيره عتق ولو ان عشرة من المشركين خرجوا للبراز فقال
امير المسلمين لعشرة من المسلمين ان قتلتموهم فلكم اسلابهم فبرزوا اليهم فقتل كل رجل
من المسلمين رجلا من المشركين كان لكل مسلم سلب قتيله وان كان لفظ الامام بظاهره لا يتناول

العشرة

العشره في قتل المشركين والعشره ما اشتركوا في قتلهم بل تفرد كل واحد منهم بقتل واحد انما
فعل هكذا لان هذا فعل جمع اضيف الى جماعة والجمع متى اضيف الى جماعة يراد به الاحاد
ولا يقتضي وجود الفعل من الجماعة في كل واحد من احاد الجماعة على ما عرف ولان غرض
الامير من التنفيل التحريض على القتال ومتى علم كل واحد منهم انه لا يستحق السلب بمشاركة صاحبه
وصاحبه عسى يشاركه في قتله وعسى لا يشاركه ربما يتخلف عن القتل وان كان قادرا فيعود
على موضعه بالنقض وانه لا يجوز وفي المنتقى اذا قال الامام لعشرة من المسلمين ان قتلتم هذه العشرة
من المشركين فلكم اسلابهم فشاركهم في قتلهم بعض المسلمين بغير اذن الامام لم يكن لهم من السلب
شيء وهو للعشرة خاصة ولو قال العشرة من المسلمين ان اصبتم اهل قرية كذا فلكم كذا الشيء بغير
عينه فشركهم غيرهم بغير اذن الامام كانوا شركاء في الغنيمة قال ولا يشبه هذا الشيء بعينه نوع
اخر من هذا الفصل اذا قال الامير للمسلمين اذا اصطفوا للقتال من جاء براس فله خمسمائة
درهم ومن الغنيمة [illegible] فهذا على روس الرجال دون السبي فمن جاء براس رجل فله خمسمائة درهم
ومن الاولاد وهذا بخلاف ما لو سكن الحرب وانهزم المشركون وتفرقوا فقال الامير من جاء براس فله كذا
فهذا على السبي دون روس الرجال والفرق ان في حالة القتال الظاهر ان الامام يقصد كسر شوكتهم
وتقليل عددهم لا المال وكسر الشوكة بقتل المقاتلة لا باخذ السبي وبعد ما سكن القتال وانهزم المشركون
فالظاهر ان الامام يقصد جمع المال وذلك انما يحصل بالسبي لا بالقتل فعمل بالظاهر وجعل ما يقتضيه
الظاهر كالمصرح به من جهة الامام في المسئلتين جميعا وان جاء رجل براس رجل وقال انا قتلته
واخذت براسه فقال رجل اخر انا قتلته وهذا اخذ راسه فالذي جاء بالراس احق بالخمسمائة وكان
القول قوله انه قتله مع اليمين لان الظاهر شاهد له فان الراس اذا كان في يديه فالظاهر انه باشر
قتله فالقول قول من يشهد له الظاهر وعلى الاخر البينة فان اقام الاخر بينة من المسلمين على انه قتله
وصار له بالخمسمائة لانا انما كنا نقضي بالخمسمائة للذي في يده الراس بحكم الظاهر ولا يعتبر بالظاهر
اذا جاءت البينة بخلافه كما في الخارج مع ذي اليد اذا اقام الخارج البينة ثم يقضي بالخمسمائة وان
لم يجئ بالراس لان المجيء بالراس بحكم الظاهر ولا يعتبر بالظاهر اذا جاءت البينة بخلافه كما في الخارج مع ذي
اليد اذا اقام الخارج البينة ثم يقضي للاخر بالخمسمائة وان لم يجئ بالراس لان المجيء بالراس غير مطلوب
بعينه بل لتقليل العدو والتقليل حاصل بالقتل قال الا ترى انه لو ضرب براسه واسقطه في النهر
وذهب به الماء كان لا يستحق النفل اشار الى ما قلنا ان العبرة للقتل وتقليل العدو لا للمجيء ولو جاء رجل
براس فقال واحد من المسلمين هذا راس رجل من العدو قد مات وهذا جر راسه وقال الذي جاء بالراس
قتلته فالقول قول الذي جاء بالراس لان فعل الجر قد وجد باتفاقهما وانه يوجب الموت فثبت كونه
قاتلا الا اذا عرف الموت قبله ولم يعرف ولكن يحلف لان صاحبه ادعى عليه معنى لو اقر به يلزمه
فيستحلف عند الانكار ان جاء النكول هذا اذا علم ان هذا الراس راس مشرك وان وقع الشك
فيه فلم يدر انه راس مسلم او راس مشرك نظر الى السيماء فان عليه سيماء المشركين كان له النفل
بان كان شعره قصة قصه وان كان عليه سيما المسلمين بان كان مخضوب اللحية فلا نفل له لان استحقاق
النفل متعلق بقتل المشرك وان اشكل عليهم ولم يدر انه راس مسلم او راس مشرك فلا نفل له لانه
يحتمل انه راس مسلم وعلى هذا التقدير لا نفل له فلا يستحق النفل بالشك والاحتمال ولو جاء رجل براس
يزعم انه قتله ورجل اخر معه يزعم انه هو الذي قتله وطلب الخارج يمين صاحب اليد يحلف صاحب
اليد فان نكل فلا نفل لواحد منهما قياسا وفي الاستحسان النفل للخارج وجه القياس في ذلك ان صاحب
اليد بالنكول اقر انه لا نفل له ولكنه اقرار على نفسه فيصح وشهد على الغانمين ان النفل للخارج لان
النفل للغانمين ظاهرا لما لم يثبت القتل من المتنفل له وانه فرد والحكم لا يقطع بشهادة الفرد وجه

الاستحقاق [illegible] الذي جاء بالراس مستحق للقتل كاهو [illegible] لون الراس في يده دليل ظاهر على كونه
قاتلا فهو بمنزله صريح او دلالة بحكم الشرع [illegible] ن مستحقا له الى غيره وذلك صحيح كمن اقر
لانسان بعين في يده انه لفلان فقال المقر [illegible] ن هذا العين انما هو لفلان الاخر وهنالك
العين للمقر له الثاني كذا هنا ولو جاء رجلان براس يزعمان انهما قتلاه والراس في ايديهما جعلت النفل
بينهما وكذلك ان كانوا ثلثة او اكثر نوع اخر اذا قال الامير لاهل العسكر من اصاب
منكم ذهبا فله منه كذا دخل تحت التنفيل الدنانير المضروبة والحلى من الذهب والتبر وكذا
اذا قال من اصاب منكم فضة دخل تحت النفل الدراهم المضروبة والتبر من الفضة والحلى منها
وذكر في المنتقى فصل الدراهم والدنانير المضروبة وفصل فيها تفصيلا فقال ما كان من ضرب
الاسلام فليس له وما كان من ضرب الروم مما لا ينفق في الاسلام من الدراهم والدنانير فهو
له ولو قال من اصاب برا فهو على ثياب القطن والكتان هكذا ذكر محمد في السير الكبير قالوا وهذا
بناء على عرف الكوفة فان في عرف اهل الكوفة اسم البر يقع على ثوب القطن والكتان وبايعهما لا
يسمى بزازا واسم الثوب يتناول الديباج والى ثوب وهو السندس والعزو والكسا وما اشبه
ذلك ولا يتناول البساط والمسح والستر لان اسم الثوب انما ينطلق على كل ما يلبسه الناس عادة ولا يدخل
تحت هذا الاسم القلنسوة والعمامة قال القاضي الامام ركن الاسلام على السعدي رحمه الله على قياس
ما قيل في الكفارة ان العمامة اذا كانت طويلة يجي منها ثوب كامل او اكثر مثل عمامتنا يجوز عن الكفارة
ويجوز ان يكون مثل هذه العمامة في النفل وهكذا حكى لنا عن الامام الشيخ الامام ابو بكر بن حامد واسم
المتاع عادة يقع على ما يلبسه الناس ويبسط فاى شيء من شيء اصابه النفل له فهو له ولو اصاب اوانى
او اباريق او قمقما او قدورا من صفر او نحاس فلا شيء له من ذلك هكذا ذكر في الكتاب الا ان وضع
المسئلة في الكتاب ان الامير قال من اصاب منكم متاعا دون الانيه فهو له فبعد هذا قال بعض
مشايخنا انما لم يدخل الاواني والاباريق تحت التنفيل في هذه المسئلة لان اسم المتاع لا يتناول
هذه الاشياء كيف لا يتناول وان المتاع اسم لما يستمتع به قال الله تعالى متاعا للمقوين سمى النار
متاعا للمسافرين لان المسافر ينتفع بالنار والانسان يستمتع بالاوانى كما يستمتع بالفرش فاسم
المتاع يتناول هذه الاشياء الا ان هذه الاشيا لم يدخل في النفل لمكان الاستثناء لانه استثنى
هذه الاشيا في النفل في هذه المسئلة لا لمكان الاستثناء لا يدخل هذه الاشياء في التنفيل والى
هذا القول مال القاضي الامام ركن الاسلام على السعدي رحمه الله والشيخ الامام الزاهد شيخ
الاسلام خواهر زاده اشار الى القولين فانه ذكر في المسئلتين علتين احدهما الاستثناء والثاني
ان اسم المتاع لا يطلق على هذه الاشياء ولو قال من اصاب ذهبا فهو له او قال من اصاب فضة فهو
له فاصاب رجل سيفا محلى بذهب او بفضة فبعد ذلك ينظر ان لم في نزع الحليه ضرر فاحش
تنزع الحلية من السيف ويعطى صاحب النفل وان كان في نزعها ضرر فاحش ينظر الى قيمة الحلية
والى قيمة السيف فان كان قيمة الحلية اكثر يخير صاحب النفل ان شاء اعطى صاحب النفل قيمة الحلية
مصوغا من خلاف جنسها وجعل السيف مع الحلية في الغنيمة وان ترك الحلية عليه وان لم يأخذ واحد
منهما يباع السيف كله ويقسم الثمن على قيمة الحلية وقيمة النفل والجفن فما اصاب قيمة الحلية فهو
لصاحب النفل والباقي في الغنيمة ولم يذكر في الكتاب ما اذا كان قيمتها على السواء قالوا وينبغي ان
يكون الخيار للامام نوع اخر اذا دخل العسكر دار الحرب فقيل ان يلقوا قتالا قال الامير من قتل
قتيلا فله سلبه فهذا على كل قتيل يقتل في دار الحرب في عرو فهم ذلك حتى يرجعوا الى دار الاسلام
فرق بين هذا وبين ما اذا التقى الامام العدو واصطفوا للقتال من قتل قتيلا فله سلبه فان ذلك
على ذلك القتال ينتهى بانتهاء ذلك القتال والفرق ان قوله من قتل قتيلا فله ظاهر مطلق فيجرى على اطلا[قه]

مالم

مالم يوجد دليل التقييد في الفصل الثاني وجد دليل التقييد وهو تاخير التنفيل الى وقت وقوع الحرب
فان التنفيل في وقت الحرب دليل ظاهر على ارادته التحريض على الحرب الواقع فيتقيد بذلك الحرب ومثل
هذه الدلالة لم يوجد في الفصل الاول فيعمل فيه باطلاق اللفظ فاذا اقتتلوا يومهم من ذلك فلم يهزم
بعضهم بعضا ثم عدوا من الغد فقتل رجل من المسلمين رجلا من المشركين استحق سلبه لان الحرب
الاول باق بعد ما لم يهزموا والحرب قد يبقى يوما او يومين او اكثر من ذلك واذا كان الحرب الاول باقيا
كان التنفيل باقيا وان انهزموا والمسلمون في طلبهم فحكم ذلك التنفيل باق لانهم داموا في طلبهم كان
الحرب الاول باقيا فيبقى حكم ذلك النفل وكذلك اذا دخل المسلمون المنهزمون حصونهم والمسلمون على اثرهم
لم يرجعوا بعد فتحصنوا واقام عليهم المسلمون يقاتلونهم فحكم ذلك التنفيل باق لان الحرب الاول
باق فاذا انهزموا فلم يتبعهم المسلمون ولم يطلبوهم حتى لحقوا بمدائنهم وحصونهم ثم مر المسلمون
ببعض تلك المداين وحاصروهم فقتل رجل من المسلمين رجلا من المنهزمين لا يستحق سلبه لان
المشركون لما انهزموا وترك المسلمون اتباعهم فقد انقضت تلك الحرب حقيقة وحكما وكذلك لو كان
المسلمون على اثرهم فمروا بحصن اخر وفيها قوم مسعون سوى ذلك القوم الذى لقوهم فقتل رجل من
المسلمين رجلا من المشركين لم يكن له سلبه لان التنفيل كان مقيدا بذلك الحرب الذى وقع وذلك
الحرب كان بين المسلمين وبين الذين احصروا لذلك القتال نوع اخر لو ان اميرا على المسلمين عسكر المسلمين
اراد ان يدخل دار الحرب فراى دروع المسلمين قليلة وهم يحتاجون اليها في قتالهم فقال من دخل
بدرع فله من النفل في الغنيمة كذا او قال فله سهم من الغنيمة فلا باس بذلك لان التنفيل في الاصل
شرع بلا زيادة بلا وعا فيما فيه منفعة للمسلمين وهذه التنفيل بهذه المثابة فالمسلم في حمل الدراع
الى دار الحرب يحتاج الى زيادة مونة وفيه منفعة للمسلمين لان الدراع يكون اهيب في عين العدو
من الحاسر وكذلك اذا قال من دخل بدرعين فله كذا فلا باس به لان المحارب قد يظاهر بدرعين حال
شدة القتال لانه احصن فيزداد لاجل ذلك جرائة على القتال وقد صح ان رسول الله عليه السلام
ظاهر بين درعين يوم احد ففي هذا التنفيل زيادة منفعة للمسلمين بزيادة عنا وبلا من جهة
المنفل له فيجوز ولو قال من دخل بثلثة دروع فله ثلثمائة ومن دخل باربعة دروع فله اربع
مائة جاز من ذلك نفل درعين ولم يجز ما زاد على ذلك لانه ليس في هذا التنفيل زيادة منفعة
فالمحارب لا يمكنه ان يلبس اكثر من درعين عند القتال لان ذلك ثقيل عليه فلا يمكنه ان يقاتل معه
والتنفيل في الاصل حيث شرع شرع لزيادة منفعة المسلمين جاز النفل فيها ايضا وهذا لان القتال
مع ثلثة دروع ان لم يكن غالبا فهو ممكن في نفسه في الجملة بان كان الدروع خفافا واحداهن اقصر
فتبرز باحديهن ويجعل الاقصر على كيفيته ويظاهر بالثالث وفيه منفعة للمسلمين وقد يقع الحاجة
اليها عند الدخول الى الحصن لان المحارب قد يتحصن بها عن حصن العراده واشباهه واذا كان فيه زيادة
منفعة للمسلمين في الجملة جاز التنفيل فيها ولو قال الامير من دخل بقوس فله كذا لا يجوز هذا
التنفيل بخلاف ما اذا قال من دخل بدرع فله كذا والفرق ان الفرس له سهم مفروض مقدر من
الغنيمة فلا يستحق صاحبه شيئا اخر بادخاله دار الحرب فاما الدرع فليس له سهم مقدر من الغنيمة
وفي ادخاله زيادة منفعة للمسلمين فجاز ان يستحق صاحبه بازاء ادخاله شيئا وفي النوادر ذكر
الرماح والاتراس واجاب بجواز التنفيل فيها وكذلك اذا قال الامير لاصحاب الخيل من دخل منكم بتجفاف
على فرسه فله نفل كذا فهو جائز لان في ادخال التجفاف زيادة مونة وعناء على صاحب الفرس وفيه
زيادة منفعة للمسلمين فصاحب التجفاف يكون اهيب في عين العدو ويكون احرى على القتال فيجوز
التنفيل فيه كما يجوز في درع الادمي ولو قال من دخل بتجفافين فله نفل كذا فاعلم بان هذه المسئلة
ذكرت في بعض النسخ وذكر فيها ان دخل رجل بتجفافين ومعه فرسان جاز التنفيل عليهما وذكرت في بعض

النسخ فدخل ... تحافين و من ذكر الفرسين واجاب ... نفل فيهما ايضا وكل ذلك صحيح لان الانسان قد يقاتل
على فرسين ... يحتاج الى تجافين و قد يحتاج ... الى تجافين لفرس واحد ليكون اخص
بنفسه و لو قال من دخل منكم بثلث ... ت فله كذا جاز نفل تجافين ولا يجوز اكثر من
ذلك قال شيخ الاسلام الا ان يكون ... ث تجافيف منفعة للمنفل له و للمسلمين فحينئذ
يجوز التنفيل عليه كما في ثلث دروع والله اعلم **نوع اخر في بيان من يستحق**
النفل ومن لا يستحق امير العسكر في دار الحرب اذا نفل وقال لاهل العسكر من اصاب
شيا من كراع او متاع او سلاح او ما اشبه ذلك فله من ذلك الربع فكل من له حظ في الغنيمة من
سهم او رضخ تحت التنفيل ومن لا حظ له في الغنيمة لا يدخل تحت التنفيل وهذا لان النفل غنيمة وكل من
كان اهلا لاستحقاق الغنيمة كان اهلا لاستحقاق النفل ومن لا يكون اهلا لاستحقاق النفل والصبيان
والنسا والعبيد واهل الذمة لهم حظ في الغنيمة فهم يستحقون النفل فكذا التجار من اهل الاستحقاق في
الغنيمة فيستحقون النفل والمستامن اذا قاتل بغير اذن الامام فلا حظ له من الغنيمة فلا يستحق النفل
وان كان يقاتل باذن الامام فله حظ من الغنيمة حتى يرضخ له فيستحق النفل **الفصل الثالث**
والعشرون في معاملة تجري بين المسلمين في دار الحرب او بين المسلمين في دار الحرب
قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير مسلم دخل دار الحرب بامان فادان حربي ثم خرج المسلم
الى دار الاسلام واستامن الحربي وخرج الى دار الاسلام ايضا فاراد ان ياخذ المسلم بدينه
لا يقضى له بشيء ومن هذا الجنس مسايل احديها هذه المسئلة والثانية اذا كان المسلم هو الذي
ادى ان الحربي ثم خرج المسلم واستامن الحربي وخرج ايضا فاراد المسلم ان ياخذ المستا من بدينه
لا يقضى له بشيء المسئلة الثالثة اذا ادان الحربي حربيا ثم خرجا مستامنين الى دار الاسلام لا يقضى
للداين بشيء ولو خرجا مسلمين قضى للداين على صاحبه بالدين الاصل في ذلك ان مداينة اهل
الحرب ومعاملاتهم في دار الحرب هدر في حقنا لانه لا ولاية لنا عليهم فلا يلزمهم شيء من احكامنا الا
بعقد وما يلتزمون بالاستيمان وبالاستيمان يلزمون احكامنا في معاملات يباشرونها في دار
الاسلام لا في معاملات باشروها في دار الحرب فلا يواخذهم باحكام ما باشروها في دار الحرب
وانما يواخذهم باحكام ما يباشرون في دار الاسلام اذا ثبت هذا خرجت المسئلة الثانية والثالثة
لان المديون الحربي لو قضينا عليه بالدين فقد الزمناه احكام معاملة باشروها في دار الحرب
واما المسئلة الاولى فما ذكر من الجواب قول ابي حنيفة ومحمد فاما على قول ابي يوسف فالقاضي يقضي
على المسلم بالدين لان المسلم ملتزم الاحكام مطلقا وهو حجة ابي يوسف والجواب لابي حنيفة ومحمد
ان المسلم وان التزم احكام الاسلام الا انه عامل حيث لا يجرى احكام المسلمين ولان المديون اذا
كان حربيا لا يقضى عليه بشيء لانه غير ملتزم لذلك فاذا كان مسلما وجب ان لا يقضى عليه بشيء الا لعدم
الالتزام ولكن تحقيقا للتساوي بين الخصمين واما اذا خرجا مسلمين قضى للداين على صاحبه بالدين
لان بالاسلام التزم احكام المسلمين مطلقا فان كان اغتصب احدهما شيا من صاحبه في هذه
المسائل كلها لم يقض بشيء لان غصب احدهما تناول مالا عصمة له فيصير ملكا فلا يتعرض له بشيء
قال الا ترى ان المسلم الذي دخل اليهم بامان اذا غصب منهم شيا من مالهم ثم خرج الى دار
الاسلام ولا يقضى عليه بذلك لانه صار ملكا له بالاخذ لان الاخذ تناول مالا عصمة له لكن فسد
ملكه لانه سبب الاخذ نقض العهد ونقض العهد حرام فاشبه المشتري فاسدا واذا اشترى المسلم
المستامن في دار الحرب من حربي عبدا بالف درهم وتقابضا ثم اسلم اهل الدار وصاروا ذمة
فوجد المسلم بالعبد الذي اشترى عيبا لم يكن له ان يرده على الحربي بالعيب لان كتمان العيب خيانة
ولا يواخذ الحربي بخيانته استهلاك مال المسلم في دار الحرب فخيانة كتمان العيب اولى واذا كان المسلم

هو البايع فكذلك الجواب ايضا الا ان المسلم يعنى ان يؤمر منه الرد ويرد عليه الثمن ولا يجبر عليه يعني
بذلك لان في ذلك احعار الامان بينه وبينهم ولا يجبر لانه اخفر ذمة نفسه دون غيره ولو
كان احدهما بالخيار فاسلم الحربي او صار ذمة فاراد صاحب الخيار نقض البيع بالخيار كان له ان ينقضه
لان ذلك كان شرطا اشترطا لاستظهاره فيما بينهما ولم يكن خيانة فينبغي ان يراعى ذلك الشرط بينهما فلما
جاز نقضه جاز ذلك كما لو وديعة اودعها اياه في دار الحرب فعليه رده ووجه اخر ان الخيار من
احكام البيع كما ان وجوب الثمن من احكام البيع ووجدنا وجوب الثمن لا يبطل بخروجهما الى دارنا
بل يبقى على حاله فكذلك الخيار الذي هو من احكام البيع يجب ان يكون باقيا وكذلك خيار الروية
والرد بالعيب قبل القبض فان القاضي ينقض البيع يرجع المشتري بالثمن على البايع
لان نقض المشتري البيع في هذا كله جايز بغير قضاء القاضي فاذا نقض البيع صار المال كوديعة
اودعها اياه واذا اسلم حربي في دار الحرب فاشترى منه مسلم شيا من متاعنا او باعه
اياه وتقابضا ثم خرجا الى دار الاسلام فوجد المشتري بالمشترى عيبا قضى له بالرد على بايعه
لان العيب تابع للعبد والمتبوع قايم بعينه فصار في الحكم كانه غصبه شيا وهو قايم بعينه
ولان هذه خيانة دخلت في بيع هذا العبد ورايناً المسلم الذي اسلم هناك فالمستامن لو غصب
احدهما صاحبه شيا ثم خرجا الينا والشيء قايم بعينه اجبره القاضي على رد ما غصبه ولو
غصب واستهلك لم يقض بشيء فكذا ههنا بيعه العبد وبه العيب خيانة منه وخيانته في ذلك العيب
راجعه الى العبد بعينه فجاز ان يرده وياخذ منه الثمن ولو استحق المشتري بجناية او غيرها قضى القاضي
على البايع برد الثمن ان كان قايما وان كان مستهلكا لا يقضى عليه بالرد لانه لما لم يسلم للمشتري
ما اشترى صار البايع خاينا في قبض الثمن غاصبا له فيقضى عليه بالرد ان كان قايما بعينه وان
كان مستهلكا لم يقض عليه بشيء كما في الغصب ولو اشترى المسلم المستامن من حربي عبدا شراء فاسدا
فان اشتراه بقيمته مثلا وتقابضا ثم اسلم اهل الدار لم ينقض بيع الجاري بينهما وبمثله لو كان
قبض العبد ولم يدفع القيمة امر برد العبد لان الاسلام ورد والعقد حرام لم يستحكم بعد فتلا
فيه بالرد واذا اوجب رد العقد لم يسلم للحربي ما شرط المستامن له فيومر المستامن برد العبد
على الحربي **ومما يتصل بهذا الفصل** حربي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم
هناك خطا او عمدا فانه لا قصاص على القاتل في العمد ولا دية عليه في الخطاء وعليه الكفارة في الخطاء
وروى عن ابي يوسف ان عليه الدية في الخطاء وهو قول الشافعي رحمه الله والكلام ههنا في فصول
اربعة احدها الفصل الذي ذكرنا وحاصل المسئلة راجع الى ان بنفس الاسلام يصير معصوما
عن القتل حقا لله تعالى وهو المعنى بالعصمة المو ولهذا وجبت الكفارة بقتله ويصير معصوما عن
الاسترقاق حتى لا يملكها بالاستيلاء بالاجماع وهل يصير معصوما عن القتل حقا للعبد حتى يكون
مضمونا بالاتلاف وهو المعنى بالعصمة المقومة فهو على الخلاف وجه ما روى عن ابي يوسف وهو
قول الشافعي قول الله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله اوجب الدية بقتل المؤمن
من خطا مطلقا من غير قيد وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم اثبت العصمة مطلقا وجه ظاهر رواية اصحابنا
قول الله تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة والمراد المؤمن الذي لم
يهاجر الينا لان الله تعالى قال من قوم عدو لكم وهو مؤمن وليس المراد عدو لنا دينا فانه بعدما
هاجر الينا هو عدو لنا دينا مع هذا تجب الدية وليس المراد عدونا دينا فان الله تعالى قال وهو
مؤمن فكان المراد عدونا دارا وليس ذلك الا هذا المؤمن الذي لم يهاجر الينا فالاستدلال بالاية
ان الله تعالى جعل كل موجب قتله الكفارة فمن جعل الدية والكفارة موجبا فقد جعل الكفارة بعض

موجبه فيكون [illegible] خطا وبهذه الاية تبين ان المراد من الم[illegible] المذكور في قوله ومن قتل مومنا خطا غير
هذا لان الله تعالى عطف هذا المومن على المومن ال[illegible] في قوله ومن قتل مومنا خطا والمعطوف غير
المعطوف عليه وبهذا تبين ايضا ان المراد من ال[illegible] العصمة المويه لا العصمة المقومة حتى لا يكون الحديث
مخالفا للكتاب وفي المنتقى رواية بشر ابو [illegible] عن ابي يوسف في قوم من اهل الحرب اسلموا في دار الحرب
فقتل رجل منهم رجلا خطا فان ابا حنيفة قال لا دية عليه ولا كفارة وقال ابو يوسف استحسن ا
اجعل عليه الدية والكفارة وذكر في موضع من المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله عليه الكفارة بالكتاب
ولا دية وهو قول ابي يوسف وذكر في موضع اخر من المنتقى حربيان اسلما في دار الحرب فقتل احدهما
صاحبه خطا فلا كفارة عليه الا ان يكون علم ان في القتل الخطاء الكفارة فحينئذ يكون عليه الكفارة
ايضا ولو دخل قوم من تجار المسلمين دار الحرب فقتل رجل من التجار رجلا من اهل الحرب قد اسلم هناك
فعليه الكفارة ولا دية قال ابو حنيفة رحمه الله وكان تناول قول الله تعالى وان كان من قوم
عدو لكم وهو مومن وفي المنتقى ايضا لو ان سريه من المسلمين اغاروا في دار الحرب فقتل رجل منهم
رجلا مسلما في دار الحرب خطا عمدا او رمى غيره فاصابه قال ابو حنيفة رحمه الله لا دية فيه ولا
كفارة من قبل انهم ان يرموا وقال ابو يوسف في هذا ضمن الدية استحسانا واوجب معها الكفارة
في الخطا وفيه ايضا ولو ان جندا من المسلمين احرقوا مدينة من مداين اهل الحرب فهلك فيها مسلم لم
يضمنوا في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف الا اضمن المسلم اذا عرف قاتله منهم استحسانا **الفصل
الثاني** اذا اسلم الحربي في دار الحرب وهاجر الينا فقتله مسلم فان كان خطا تجب الدية على عاقلته
باحدها الاسلام وعليه الكفارة وان كان عمدا فللامام ان يقتله ان شاء وان شاء اخذ الدية وليس
له ان يعفو لانه لما احرز نفسه بدار الاسلام فقد صار معصوما عصمة مقومة فالعصمة
المقومة يثبت بالاحراز بدار الاسلام بلا خلاف عرف ذلك بقوله تعالى ومن قتل مومنا خطا
وبالنصوص الواردة في باب القصاص واذا ثبت العصمة المقومة بالاحراز بدار الاسلام يجب الدية
على العاقلة فصل الخطاء والقصاص في فصل العمد كما لو قتل مسلما اخر وللامام ان يستوفي القصاص
اذا لم يكن بهذا المقتول ولي اقرب منه بان لم يكن له اقرباء في دار الاسلام لان السلطان
ولي من لا ولي له هكذا قال عليه السلام وله ان يصالح على مال لان هذا المال يصرف الى مصالح المسلمين
وانه انفع في حق المسلمين من القتل وللسلطان ولاية النفع فيكون له ولاية الصلح وليس له ان يعفو
بغير عوض لانه من باب الضرر وللسلطان ولاية النفع والنظر لا ولاية الضرر وكان كالاب في
قصاص الصغير **الفصل الثالث** اذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه
عمدا وخطا فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطاء ولا كفارة في العمد ولا قصاص
وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول ان عليه القصاص في العمد وجه هذه الرواية ان يدخلوا له
دار الحرب لا يبطل احرازه بنفسه بدار الاسلام وبه صار معصوما عصمة متقومة فلا يبطل العصمة
المتقومة وفي ظاهر الرواية انما لا يجب القصاص لوجهين احدهما ان القصاص لا يمكن استيفاؤه
الا بالمنعة لان الواحد يقاوم الواحد غالبا ولا منعة الا بالامام وجماعة المسلمين ولم يوجد المنعة
في دار الحرب لعدم ولاية الامام على اهل الحرب فلا فائدة في الوجوب فلا يجب كالحد والوجه الثاني
ان دخوله دار الحرب لو كان للسكنى ليبطل العصمة اصلا كالذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فاذا وجد اصل الدخول صار شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات وهذا لان العصمة تسقط
بالحرب تقديرا وقد وجد شبهة الحراب بوجود صورة وصار شبهة الا ان المال فيما يجب مع الشبهات
ويكون الدية في مال القاتل لا يتحملها العاقلة حفظ الجاني عن الجناية فكلى الطريقين لم يوجد ههنا لانا نعلم
يقينا انه يمكنه من الجناية في دار الحرب لا يكون بقوة عاقلته في دار الاسلام وكذا يعلم انه

كان يجب على العاقلة وهم في دار الاسلام حفظه عن الج[illegible] وفي دار الحرب ويجب الكفارة في قتل الخطا
مع الدية ولا يجب الكفارة مع العمد فالقتل العمد لا يوجب الكفارة عندنا وفي المواضع اجمع بحثه ف
الفصل الرابع في الاسيرين من المسلمين في دار الحرب اذا قتل احدهما صاحبه عمدا وخطا
فانه لا قصاص على القاتل في العمد ولا دية في الخطا وانما عليه الكفارة في الخطاء وهذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تجب الدية على القاتل في العمد والخطاء جميعا فوجه قولهما ان المقتول
كان معصوما عصمة مقومة بالاحراز بدار الاسلام لو بطلت العصمة انما يبطل اصير ورته محاربا
تقديرا وذلك بصيرورته من اهل دار الحرب والاسير لم يصر من اهل دار الحرب لانه ما قصد التوطين
وصار كما اذا دخل دار الحرب بامان ولابي حنيفة رحمه الله ان الاسير مقهور فصار بحكم الحرب
القهر تبعا لهم فصار من اهل الحكم التبعية فصار محاربا تقديرا فبطلت العصمة بخلاف المستامن
لانه لم يصر تبعا لهم لانه ليس بمقهور فلم يصر محاربا فلم يبطل عصمته **الفصل السابع
والعشرون في الحربي يدخل دارنا بامان فيقرض رجلا او يودع ودايع ثم يدخل دار
الحرب موسرا او يقتل او يموت** قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير في حربي دخل دارنا بامان
فاقرض رجلا او اودعه ودايع من رقيق وغيره ذلك وكان من رقيقه من دبره في دار الحرب ومنهم
من دبره في دار الاسلام ثم دخل دار الحرب ثم اسر او قتل او مات فنقول ما دام هذا الحربي
حيا في دار الحرب ولم يوسر ما ترك في ديارنا فما له يبقى على ملكه امانا معصوما عن الاستغنام
وكان يجب ان يزول العصمة بعد ما دخل الحربي في دار الحرب لان الامان في حق المالك زال بدخوله
دار الحرب فيجب ان يزول عن المال تبعا لزوال الامان في حق المالك والجواب عن هذا ان يقال بان
الامان في حق المال انما ثبت بسبب امان المالك ويكون المال في دارنا فان ما كان له من المال
في دار الحرب لا يصير معصوما وان صار الحربي معصوما لانه ليس في دار الاسلام والثابت
بسببين يبقى ببقاء احدهما فان المالك ان زال بقي دار الاسلام فبقي الامان في حق المال ومن
وجه اخر ان حال زوال الامان عن المالك هذا المال ليس بتابع للمالك من كل وجه حتى يزول
الامان عنه تبعا لزوال الامان عن المالك لان المالك في دار الحرب والمال في دار الحرب الذي جعله
في دار الحرب تبعا لثبوت الامان في حق المالك لانه ليس بتابع ليس له من كل وجه حال ثبوت الامان فكذا
حال الزوال وان مات هذا الحربي في دار الحرب فهو على وجوه ان مات قبل ان يظهر المسلمون
على الدار التي هو فيها لم يصر هو فيئا حتى يصير ماله فيئا بقي ملكا له فيصير ميراثا لورثته واما
مدبروه في دار الاسلام يعتق بموته لان تدبيره في دار الاسلام صحيح ومن دبره في دار
يصير ميراثا لورثته لان التدبير لم يصح هذا اذا مات قبل ان يظهر المسلمون على الدار
التي هو فيها فاذا مات بعد ظهور المسلمين على الدار التي هو فيها فان ما ترك من دارنا من الودايع
يصير فيئا للغانمين وما ترك من الديون سقط عن اصحابها ولا يصير فيئا للغانمين اما اذا ترك
من الودايع لان المالك صار فيئا للغانمين قبل ان يموت بظهورهم على الدار التي هو فيها فصار
ودايعه فيئا تبعا له وهذا لان يد المودع كيد المودع وما في يد المودع صار فيئا للغانمين
فكذا ما في يد المودع وعن ابي يوسف ان الودايع يصير للمودع خاصة لان يد المودع سبقت يد الغانمين
اليها حتى سقط حق الحربي عنها بظهور الغانمين عليها فصار محرزا لها واما الديون فانما لا يصير فيئا
للغانمين لان الفيء ما يملك بالقهر والاستيلاء والقهر والاستيلاء في الدين لا يتصور لانه
ليس بمال قايم حقيقة فلا يكون الاستيلاء على المالك استيلاء على الديون وانما سقطت ضرورة خروج
المالك من ان يكون اهلا للملك بخلاف الوديعة لانها عين مال قايم يقبل الاستيلاء فيجعل الاستيلاء
على المالك استيلاء على الوديعة تبعا للمالك على ما ذكرنا هذا اذا مات المالك واما اذا قتل فهو على وجهين

ايضا ان قتل بعد الظهور فان ما ترك من الودايع يصير غنيمة على الروايات كلها لانه قتل بعد
ما صار غنيمة بنفسه فان قتل بعد الظهور ففيه روايتان في رواية يصير و دايعه فيئا
وفي رواية لا يصير فيئا واما اذا شرط فالجواب بخيه فيما اذا ظهر المسلمون على الدار
وفي نوادر ابراهيم بن رشيد عن محمد حربي دخل دارنا بامان واودع وديعه عند رجل ثم رجع
الى دار الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار التي فيها هذا الحربي واسروه قال قال ابو يوسف الوديعه
يكون فيئا لجماعة المسلمين وقال محمد يكون فيئا للسريه التي اسرت الرجل وما كان له من الرقيق
الذي قد دبره في دار الاسلام ومن امهات الاولاد يعتق باسره وان كان يحب ان لا يعتق لان عند
المدبر معلق بموته ولم يوجد والجواب انه بالاسترقاق صار ميتا حكما ولهذا لم يبق اهلا
لملك المال ولهذا كان الامام في الاسارى من الرجال بالخيار بين ان يقتلهم وبين ان يسترقهم
وام الولد والمدبر كما يعتق بموت السيد من حيث الحقيقة يعتق بموت السيد من حيث الحكم
الا ترى ان المرتد اذا لحق بدار الحرب وقضى القاضي بلحوقه فانه يعتق مدبروه وامهات اولاده
والارتداد مع اللحوق بدار الحرب موت حكما لا حقيقة **الفصل الثامن والعشرون في الحربي**
يدخل دارنا بامان وله اموال واولاد في دار الحرب فاسلم ههنا ثم ظهر المسلمون على
الدار قال محمد في الجامع الصغير حربي دخل دارنا بامان وله امراة في دار الحرب واولاد صغار
وكبار ومال اودع بعضها حربيا وبعضها ذميا ثم فاسلم ههنا ثم ظهر المسلمون على الدار بعد ذلك
فذلك كله فيء اعلم بان ههنا اربع مسايل احدها اذا اسلم الحربي في دار الحرب ولم يخرج الينا
حتى ظهر المسلمون على الدار التي هو فيها فالجواب فيها انه لا يقيم نفسه واولاده الصغار بالاجماع
ويقيم اولاده الكبار ونساؤه بالاجماع اما نفسه فلان الاستغنام عاصم عن الاستغنام وقد
وجد واما اولاده الصغار فلانهم ما صاروا مسلمين باسلامه بل بقوا كافرين والكافر الحربي يقيم
ولا يقيم ما كان في يده من المنقولات صار تابعا له لقيام يده عليه حقيقة وحكما اما حقيقة
فظاهر واما حكما فلانه يد اهل الحربي قد انقطع لصيرورة هذه الدار دار الاسلام وما في دار
الاسلام فكانه في يده فصار المنقول بعد الاسلام والفتح في يده حقيقة وحكما فيصير تبعا له
كذلك وكذلك ما كان وديعة له عند مسلم او ذمي لان ما كان وديعة له فهو في يده حكما لان يد
المودع يد المودع حكما وهو في يد المودع حقيقة فاي اليدين اعتبرنا فهي يد عاصمة فبقيت
العصمة تبعا لصاحب اليد واما دوره واراضيه فيء كلها عند علمائنا رحمهم الله خلافا
للشافعي وذكر في المنتقى قول ابي يوسف ان عقاره لا يصير فيئا ويكون له كما هو قول الشافعي
والوجه لنا في المسئلة ان المال انما يصير معصوما عن الفيء بعد اسلام المالك تبعا للمالك لان
العاصم هو الاسلام وجد من المالك لا من المال والتبعية المال المالك لقيام يد المالك على المال حقيقة
وحكما ويد المالك على العقار ان يثبت من حيث الحكم من حيث انه ثبت له يد التصرف لم يثبت
من حيث الحقيقة لانا نعني باليد الحقيقية اليد الناقلة كيد الغاصب ولا يثبت لاحد على العقار
اليد الناقلة لان العقار لا يقبل النقل والتحويل وهو معنى قول محمد رحمه الله في الكتاب الارض
لا يحي اي المنقول يحول فكان اليد على العقار ثابته له من وجه دون وجه فكانت التبعية ثابته
من وجه دون وجه فلا يثبت العصمة فلا يبطل ما كان من اباحة الاستغنام في الاصل بالشك
بخلاف المنقول لانه يثبت يده على المنقول حقيقة قبل الفتح وحكما بعد الفتح لصيرورة الدار
دار الاسلام وكذلك ودايعه في يد الحربي فيء عندنا لانها في يده من حيث الحكم لما ذكرنا
ان يد المودع يد المودع حكما وهي في يد الحربي حقيقة لان اليد للمودع حقيقة فباعتبار يد الحربي
حقيقة لا يثبت العصمة تبعا فلا يثبت بالشك والاحتمال وكذلك الاجنه التي في بطون نسائه

فيء عند علمائنا لان الجنين في حق تصرف يرد على الام ملحق باجزاء الام الا ترى انه يعتق بعتقها ويدخل تحت
الوصية بها والاسترقاق تصرف يرد على الام فيكون الجنين فيئا يبقى هذا القدر ان الجنين حر مسلم
ولا يجوز استرقاق المسلم قلنا نعم هو حر مسلم الا انه ملحق باجزاء الام في حق تصرف يرد على الام
فيرق تبعا للام لا بطريق الاصالة ويجوز ان يثبت الشيء تبعا لغيره وان كان لا يثبت مقصودا ولما
كان غصب له عند حربي يصير فيئا وهذا ظاهر لان الوديعة التي له في يد الحربي يصير فيئا فالغصب
اولى واما ما كان غصبا له عند حر مسلم او ذمي قال ابو حنيفة يصير فيئا
وقال محمد لا يصير فيئا محمد رحمه الله يقول بان المغصوب في يد المالك اعتبارا من حيث ان له
الاعادة بطريقه متى شاء ومن حيث الحقيقة في يد الغاصب فكل واحد من اليدين يد عاصم فيثبت
العصمة كالوديعة التي له في يد مسلم او ذمي والدليل على ان العصمة تثبت بيد الغصب ما قال ابو
حنيفة في العبد اذا ابق الى دار الحرب واخذه الكفار لا يملكونه لان العبد صار في يد نفسه بعد
ما دخل دار الحرب فصار ما في يده من المالية معصومة بيده وان كان يده يد غصب تبعا له
وان كان يده يد غصب عليها لا له وكذلك اذا غصب ثوب انسان ولبسه فاسد مع الثوب
لا يصير الثوب ملكا لهم ما دام عليه تبعا له وان كان يده يد غصب على الثوب وابو حنيفة يقول
هنا هكذا اذا كانت عصمة المال ثابتة في الاصل كما في العبد الابق والثوب المغصوب واحتجنا الى
ازالته يحصل له في دار الحرب فلا يزيلها متى ثبت عليها يد الغصب لان يد الغاصب ثابتة من وجه
غير ثابتة من وجه ثابتة باعتبار الحقيقة غير ثابتة باعتبار انها باطلة مستحقة النقض فكان
ثابتا من العصمة بيقين لا يزول بالشك واما ههنا عصمة هذا المال لم تثبت قبل الغصب
لانه كان مال حربي حاجتنا الى اثباتها تبعا للمالك لانه ليس في يده ومن حيث الحقيقة لا من حيث
الحكم لان يد الغاصب حكما ليست كيده والعصمة لم تكن ثابته فلا يثبت بالشك هذا اذا ظهر المسلمون
على داره وفتحوها فصارت دار الاسلام بعدما اسلم هو فاما اذا اغاروا على هذه الدار ولم يظهر
عليها حتى لم يصير دار الاسلام فالجواب عند محمد في الاعادة نظير الجواب فيما اذا ظهروا عليها وعلى قول
ابي حنيفة يصير جميع ما اخذوا فيئا الا نفسه واولاده الصغار محمد رحمه الله نقيس الاعاده في
ساير الاشياء على الظهور على الدار دليله نفسه واولاده الصغار وابو حنيفة يقول بان هذا المال
لم يكن معصوما قبل اسلام المالك اذا ثبت يد المالك عليه من كل وجه حقيقة وحكما وبعد اسلامه
قبل ان يصير دار الاسلام ان يثبت يده حقيقة لم يثبت يده حكما لانه في دار الحرب وما كان في
دار الحرب كانه في يد اهل الحرب فالتبعية يثبت من وجه دون وجه فلا يثبت بالشك والاحتمال وما
كان ثابتا من الاباحة لا يزول بالشك بخلاف ما لو ظهر المسلمون على الدار وفتحوها وصارت دار
الاسلام لان يد المالك يثبت على المال حقيقة وحكما فيصير تبعا له من كل وجه فيثبت العصمة
وبخلاف عصمة نفسه فانها يثبت باسلامه مقصودا قبل صيرورة الدار دار الاسلام وكذلك
عصمة المال فانها يثبت تبعا للمالك **المسئلة الثانية** الحربي اذا دخل دار الاسلام بامان
ثم اسلم ثم ظهر المسلمون على داره فاهله وماله فجميع ما ترك في دار الحرب من اولاده الصغار
والكبار فيء اما الاهل واولاده الكبار فلما مر من قبل واما اولاده الصغار فلانهم لم يصيروا
مسلمين باسلامه تبعا له لان تباين الدارين حقيقة وحكما يقطع التبعية فحين اسلم في
دارنا لم يكن الصغار تابعة له فلا يصيرون مسلمين باسلامه واما المنقول فلما ذكرنا ان عصمة
المال انما يثبت تبعا لعصمة المالك وتبعية المال للمالك انما يثبت بقيام يد المالك عليه حقيقة
وحكما ويده قد انقطعت عما تركه في دار الحرب حقيقة وحكما فلم يثبت العصمة **المسئلة الثالثة**
اذا اسلم الحربي في دار الحرب ثم دخل دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره فجميع ماله هنالك

في الاولاده الصغار وماكان هناك من وديعة في يد مسلم او ذمي اما اولاده الصغار فانما لا
يكونون فيئا لانهم صاروا مسلمين باسلامه تبعا لانه حين اسلم لم يوجد مما يمنع التبعية
وهو تباين الدار فاما ما كان من وديعة له في يد مسلم او ذمي لان كل واحد من اليدين عاصمة بخلاف
المسئلة الثانية فان ثمة الودائع كلها فيء اما ما كان في يد الحربي فظاهر واما ما كان في يد مسلم
او ذمي لان حال قيده لم يبق على ما كان في دار الحرب حكما لتباين الدارين ويد المودع ثابتة حقيقة
لا حكما فلا يثبت العصمة بالشك فاما في هذه المسئلة حال ما اسلم في دار الحرب قيده ثابتة
على الوديعة حكما ويد المودع ثابتة حقيقة وكل واحد من هذين اليدين عاصمة فثبت العصمة
وبخروجه الى دار الاسلام ان زالت يده حكما بقيت يد المودع حقيقة وهكذا يكفي لبقاء العصمة
المسئلة الرابعة المسلم اذا دخل دار الحرب بامان واشترى منهم اموالا وله اولاد او خلفهم
مع نفسه دار الحرب ثم ظهر المسلمون على هذه الدار فالجواب فيه على التفصيل الذي ذكرنا
في حربي اسلم في دار الحرب ثم ظهر المسلمون على داره الا في فصلين احدهما ان اولاده ههنا
لا يصيرون فيئا لانهم كانوا مسلمين بخلاف تلك الصورة لان اولاده الكبار هناك كفار والثاني
ان ما كان وديعة له عند حربي لا يصير فيئا على رواية ابي سليمان بخلاف الصور وجه الفرق
انما اودع حربيا من المال الذي اشتراه من اهل الحرب بدل ما كان معه واليد قائم مقام المبدل
فكانه اودعه ما ادخل مع نفسه دار الحرب ولو كان كذلك لا يصير ما اودعه فيئا وان كان
المودع حربيا لان ذلك المال كان معصوما في الاصل فاعتبار يد الحربي ان كان يزول العصمة
فباعتبار يد المسلم لا يزول العصمة بالشك فلا يزول العصمة بالشك فكذا ههنا اما الحربي الذي اسلم
في دار الحرب كان مباحا الاخذ في الاصل حاجتنا الى اثبات العصمة فباعتبار يد المسلم حكما ان
كان يثبت العصمة فباعتبار يد الحربي حقيقة لا يثبت فلا يثبت بالشك وعلى رواية ابي حفص يصير
ما في يد المودع الحربي فيئا كما في تلك الصور فعلى رواية ابي حفص لا يحتاج الى الفرق والحاكم الشهيد
رحمه الله في مختصره اثبت رواية ابي سليمان اما ما اثبت رواية ابي حفص بخلاف العقار على رواية
ابي سليمان فانه يصير فيئا وان كان بدل ما له في الاصل وذلك معصوم اذ لا يمكننا ان يثبت
على العقار من اليد ما كان ثابتا على بدله وهو اليد الناقلة حتى يقوم مقامه فبقي مقطوعا عن
البدل بهذا الاعتبار بخلاف المنقول واما ما كان من رقيق له كبر وقد قاتل المسلمين كان فيئا
لانه لما قاتل فقد غصب نفسه من المولى وهو حربي فكان هذا المنزل له ما لو غصبه حربي
اخر ثم ظهر المسلمون على الدار وهناك يصير فيئا لزوال يده عنه حقيقة كذا ههنا **الفصل
التاسع والعشرون في فصول الغنائم وذهاب بعض الغانمين قبل القسمة** واذا قسم
الامام الغنائم واعطى كل ذي حق حقه وبقي منها شيء يسير لا يستقيم ان يقسم لكثرة الجند
وقلة ذلك الشيء في نفسه تصدق به الامام على المساكين لانه عجز عن ايصال الفضل الى مستحقه
وهم الجند لكثرتهم وقلة الفاضل في نفسه فيعتبر بما لو عجز عن ايصاله بجهله بالمستحقين وكما
في اللقطة وفي اللقطة حكم الشرع التصدق بها على المساكين كذا ههنا الا ان فرق ما بين اللقطة
ومسئلتنا ان في اللقطة انما يتصدق بعد التعريف في مدته وههنا يتصدق قبل التعريف والفرق
ان في اللقطة لا يتيقن بعجز الامام عن ايصالها الى مستحقها قبل فان مجيء صاحبها مرجوا فكان في
التعريف فائدة وفي مسئلتنا سقنا بعجزه عن ايصال الفاضل الى المستحق لانه عجزه ههنا لكثرة
الجند وقلة الفضل وهذا معلوم قبل التعريف فلم يكن في التعريف فائدة الا ترى ان العنين
يؤجل والمجنون لا يؤجل لان التاجيل في حق العنين مفيد وفي حق المجنون غير مفيد ولو لم يتصدق
بها ووضع في بيت المال لماله نفع المسلمين في المستقبل فله ذلك ايضا كما في اللقطة اذا مضى مدة

التعريف

التعريف وان لم يجئ صاحبها كان للامام ان يتصدق بها ان شاء وان شاء وضعها في بيت المال لما له
نفع المسلمين فالامساك في اللقطة عزيمة والتصدق بها رخصة كذا ههنا ذكر محمد رحمه الله في السير
الكبير ولو ان قوما من الجند اتوا امير الجند وقالوا ان منازلنا بعيدة ولا نقدر على المقام فاعطنا
حقنا من الغنيمة على الحزر والظن وانت في حل فاعطاهم ومضوا ثم اعطى الباقين حصتهم بقدر ذلك
فازدادت انصباء الباقين وبقي في يد صاحب المغانم فضل من انصباء الذين مضوا الا يتصدق به
ولكن يمسكه حولا ويخبر به المسلمين وفرق بين هذا وبين مسئلة اول الفصل قال في المسئلة
الاولى يتصدق بالفضل ولا يمسكه ولا يعرفه ان شاء والفرق بينهما ان في مسئلة الفصل تيقن الامام
بعجز نفسه عن ايصال الحق الى مستحقه لكثرة الجند وقلة الفضل في نفسه فالامساك لا يفيد لمدته
فلم يؤمر بالامساك والتعريف لا محالة فاما ههنا لم يتيقن بعجز نفسه عن ايصال الحق الى مستحقه
وهم الذين مضوا لان الفضل يحتمل القسمة فيما بينهم والذين مضوا اشد ذممه قليلون ربما يجيئون
فياخذون الفضل على انصبابهم الا انه عجز عن الايصال اليهم بجهله بمكانهم فكان بمنزلة اللقطة التي
عجز الملتقط عن ايصالها الى صاحبها بجهله بمكانها وفي اللقطة يعرف حولا ثم بعد ذلك ان
شاء امسكه كذا وان شاء تصدق بها على المساكين كذا ههنا ثم قال ويخبر بذلك المسلمين لعل
ذلك ينتهي الى اهلها كما في اللقطة قالوا وهذا يدل على ان من وجد لقطه واشهد عليها شاهدين
انه اخذها للمالك لا لنفسه انه يكفي ويكون ذلك تعريفا ولا يجب عليه ان يعرفها كل جمعة وكل
شهر كما يقوله بعض الناس لانه ربما لا يتهيأ له الاتيان يا مرمتاديا وربما يلزمه في ذلك مؤنته قال
ولا يصير ذلك للامام بقوله لهم وانت في حل لانهم كالمضطرين والمكرهين على هذه المقالة للامام
الا انه انما حملهم على التحليل بالزيادة على ما دفع الامام اليهم لضيق الحال بهم وبعد منازلهم فكانوا
كالمضطرين والمكرهين عليه فلا يعمل التحليل واذا لم يصح هذا التحليل صار وجوده والعدم بمنزله
ولو عدم التحليل لا يصير ذلك للامام فكذا هذا فلو ان الامير تصدق بذلك ثم جاء اصحابه كان
لهم ان يضمنوا الامير كما في اللقطة اذا تصدق بها الملتقط ثم جاء صاحبها كان له ان يضمن الملتقط
قيمة كذا ههنا لم يضمن الامير ذلك من ماله ولا يرجع من مال بيت المال ولا في الخمس من بذلك
لان التصدق بها غير داخل تحت ولاية الامارة حتى يجعل نائبا عن صاحب المال في التصدق بها لانه
تصدق بمال الغير فانه مما لا يدخل تحت ولاية الامارة والقضاء فان الامير
او القاضي لا يملك ذلك على احد من غير رضاه واذا لم يكن هناك داخل تحت ولاية الامارة
والقضاء صار الامير في هذا الواحد من الرعايا ولو ان واحدا من الرعايا تصدق باللقطة بعد
ما عرفها حولا ثم جاء صاحبها ولم يجز الصدقة اليس انه يضمن لصاحبها ويكون ذلك في ماله لا
يرجع به على احد فكذا الامير وكذلك الجواب في الهمام اذا تصدق بالفضل فان تحري الامام الاعظم
بنفسه ثم جاء اصحاب الفضل كان لهم ان يضمنوا الامام ذلك ويكون ذلك في ماله لا يرجع على
احد كما لو كان المتصدق امير العسكر الا ان يكون الامام راى ان يستقرض ذلك للمساكين
ويقسمه فيما بينهم لحاجتهم الى ذلك حتى اذا جاء مستحقوه ولم يجيزوا صدقته فانه يعطيهم مثل
ذلك من اموال الفقراء والمساكين فحينئذ لا ضمان على الامام ويعطيهم مثل ذلك من بيت المال لان
الامام الاكبر ان يستقرض على بيت مال الفقراء والمساكين لان بيت مال الفقراء تحت رايه وتدبيره
فيجوز له الاستقراض على ذلك قالوا وههنا ثلث نفر الامام الاكبر وامير الجند وصاحب المقاسم وهو
الذي فوض اليه امير قسمة الغنيمة لا غير فصاحب المقاسم لا يملك التصدق بالفضل لانه فوض اليه امر
القسمة لا غير والتصديق بالفضل ليس من القسمة في شيء وامير الجند له ان يتصدق بالفضل لانه فوض
اليه امر الغنيمة والغزاة والتدبير في ذلك والتصديق بالفضل من جملة امر الغنيمة والتدبير فيها

وليس له ان يستقرض على بيت مال الفقراء والمساكين لانه لم يفوض اليه التدبير في بيت مال
الفقراء وانما فوض اليه امر الغنيمة لاغير والامام الاعظم له ان يتصدق وله ان يستقرض على
بيت مال المسلمين لما ذكرنا ولو ان جندا عظيما اصابوا غنايم واخرجوها الى دار الاسلام فلم
يقسم حتى تفرق الناس وذهبوا الى منازلهم ولا يعرف منازلهم وبقي البعض منهم اعطى الامام
الباقين انصباءهم ويمسك حصة الغيب لان حصتهم لقطه فاذا مضى سنه ولم يجي لها طالب
تصدق بها كما في اللقطه ولو عسل رجل شي من الغانم ولم ياتي به الا بعدما قسمت الغنايم ويعرف
اهلها فللامام ان يصدقه فيما قال او ياخذ منه ويخمسه ويصرف الخمس الى الفقراء ويمسك الباقي
حتى يجي مستحقوها فان لم يطمع في مجي مستحقيها تصدق بها كما في اللقطه وان شاء كذبه فيما قال
واخذ به خمس اصابه وترك اربعة الاخماس عليه لانه بما قال ادعى على الامير حفظ اربعة الاخماس
الى ان يطمع مجي المستحق والتصدق بشرط الضمان اذا انقطع طمع مجي المستحق فكان له ان لا يقبل ذلك
بخلاف الخمس لانه ليس يلزمه في الخمس حفظ ولا ضمان على تقدير التصدق فانه يمكنه ان يتصدق به
على المساكين في الحال كما اخذ ولا يلزمه ضمان ولو لم يات الغال بذلك الى الامام ولكنه باب يمسكه
الى ان يطمع مجي مستحقه واذا انقطع طمعه في ذلك يتصدق بشرط ان يضمن اذا لم يجز صاحبه التصدق
ولكن الاحسن ان يدفع ذلك الى الامام وكذلك اللقطه **الفصل الثلاثون في نزول المشركين**
على حكم واحد من المشركين وما يتصل به قال محمد رحمه الله واذا حاصر المسلمون حصنا او
مدينه من اهل الحرب فطلبوا من المسلمين الى ان ينزلوهم الى حكم الله فلا ينبغي لهم ان ينزلوهم على
ذلك وعن ابي يوسف لهم ان ينزلوهم وهو قول الحجاز وجه هذه الرواية انه لولم يجز الانزال على
حكم الله انما لم يجز لانه لا يدري حكم الله فيهم وحكم الله في الكفرة معلوم وهو الكف عنهم ان
اسلموا وصاروا ذمة يودون الخراج عن روسهم واراضيهم وان ابوا ذلك فقتل مقاتلتهم
وسبي ذراريهم اوسبي الكل وجه ظاهر الرواية ما روي رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
كان اذا بعث سريه اوجيشا قال لهم اغزوا باسم الله وفي سبيل الله الحديث واذا حاصرتم حصنا
اومدينة وطلبوا منكم ان ينزلوا على حكم الله فلا ينزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم
الله فيهم ولكن انزلوهم على حكمكم واحكموا فيما بينهم فالنبي عليه السلام نهى عن الانزال على
حكم الله وبين المعنى فقال الا انكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وما ذكروا من الحكم فذا لك حكم
الله فيهم لحكم الله لا يعرف فيهم لان الله تعالى لم ينص في كتابه على ذلك والنص الوارد بما ذكرنا من
الاحكام في حق الذين ظهرنا عليهم عنوه وقهرا لا يكون واردا في حق هولاء لان جنايه هولاء
دون جناية من ظهرنا عليهم عنوة وقهرا من حيث الابا عن الاسلام والمحاربة فبقي حكم الله فيهم
مجهولا ولا حجه لهم في حديث قريظه لان قريظه نزلوا على حكم سعد الا ان حكم سعد وافق حكم الله
عرف ذلك باخبار رسول الله ولو كان لنا من يخبرنا بحكم الله فيهم جاز لنا ان ينزلوهم على حكم
الله وصاروا في ايدي المسلمين مقهورين وصار المسلمون ظاهرون على دارهم فينبغي للامام
ان يعرض عليهم الاسلام فان اسلموا كانوا احرارا لا سبيل عليهم ويسلم عليهم اموالهم وذراريهم
وصارت دارهم دار الاسلام وكان في اراضيهم العشر وان ابوا الاسلام يجعلهم الامام ذمة
يودون الخراج عن روسهم واراضيهم لان بعد ما صاروا في ايدينا تعذر اعادتهم الى مامنهم لانا
نعلم قطعا ويقينا انه ليس من حكم الله اعادتهم الى مامنهم ليعودوا حربا على المسلمين فيستحلوا
قتال المسلمين وسفك دماهم واخذ اموالهم والله تعالى ما امر المسلمين بقتالهم الا لترك هذا
فلا يعادون الى مثل ذلك ولا وجه الى قتل مقاتلتهم وسبي نساهم وذراريهم اوسبي الكل لانا
لا ندري ان هذا هل هو حكم الله فيهم لان هذا حكم الله تعالى في الكفار الذين ظهرنا عليهم عنوه ولم يسلموا

ولم

ولم يقبلوا الذمة وهولاء وقعوا في ايدينا باختيارهم واذا تعذر الرد الى مامنهم وتعذر القتل والاسر
كما بقوا محتنبين في دار الاسلام على سبيل التابيد فيدعون الى الاسلام انا نعلم قطعا ويقينا
ان الدعا الى الاسلام حكم الله تعالى في جميع الكفرة ولاجل الاسلام نقاتلهم فان اسلموا كانوا احرارا
لا سبيل عليهم ولا على نساهم ولا على ذراريهم ولا على اموالهم لانهم كانوا امنين حتى اسلموا لانهم
جاوا بحيا المستامنين والحربي المستامن اذا اسلم يكون حرا لا سبيل عليه ويسلم له اولاده
ونساوه واموله ويصير دارهم دار الاسلام ويوضع على اراضيهم العشر لانهم اسلموا طوعا وكل
بلده اسلم عليها اهلها طوعا كانت عشريه وان ابوا ان يسلموا جعلهم الامام ذمه يودون
الجزيه عن روسهم والخراج عن اراضيهم كما ذكرنا انهم بقوا محتنبين في دارنا امنين عن القتل
والاسر على التابيد فيحتبسون بالجزية وذكر هذه المسئلة في المنتقى برواية بشر ابن الوليد
عن ابي يوسف وقال اذا نزلوا على حكم الله والحكم فيهم الى الامام يختار افضل ذلك للاسلام
فان راى قتلهم وسبي ذراريهم افضل فعل ذلك وان راى ان يجعلهم ذمه وراه افضل للاسلام
فعل ذلك وان اسلموا قبل ان يحكم الامام فيهم بشي فهم احرار والاراضي لهم وهي ارض عشر
وان مضى الحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فلم يقتلوا حتى اسلموا فهم في مع ذراريهم ولا يقتلون
وان كان الحكم رجلا مسلما الا انه لا يجوز شهادته لفسقه او لانه محدود في قذف فحكمه جائز
ان حكم عليهم بقتل اوسبي اوغير ذلك وان حكموا عبدا اوصبيا حرا قد عقل لم يجز حكمه وان نزلوا
مع ذلك على حكمه يجعل ذمة كما لو نزلوا على حكم الله وان حكموا ذميا الحكم بقتلهم وسبي ذراريهم
اوغير ذلك هكذا ذكر محمد في السير الكبير لان للذمي شهادة على الحربي المستامن في القتل والاسترقاق
فيجوز حكمه بما عليه فان اسلموا قبل ان يحكم الذمي عليهم بشي لم يجز حكمه عليهم بذلك القتل اوسبي
اوغيره لانه لا شهاده للذمي على المسلم اصلا ولكن يحكم الامام في هذه الصورة احرارا لا سبيل
عليهم لانهم اسلموا وهم امنون والمستامن اذا اسلم كان حرا لا سبيل عليهم الا ترى انهم لو حكموا مسلما
فلم يحكم بينهم بشي حتى اسلموا لم يحكم بشي بعد الاسلام فههنا اولى وفي المنتقى لو سال اهل الحرب ان ينزلهم
على حكم رجل من اهل الذمة لم يجابوا الى ذلك ولا يحل ان يحكم اهل الكفر في اهل الاسلام ولا سا... لو
حكم لا ينفذ حكمه ولو حكموا امراة جاز حكمها في جميع ما حكمت الا ان يحكم بقتل هذا ذكر في الزيادات
وهذا لان الحكومة معتبرة بالشهادة كالقضا ولا يجوز حكمها فيه ويجوز شهادتها
فيما سوى ذلك فيجوز حكمها وفي المنتقى لو حكموا امراة فحكمت بالقتل وسبي الذراري لم يجز ذلك
ولو حكمت بانهم ذمة فان قبلوا ذلك فهم ذمه ولو نزلوا على حكم رجل فمات ذلك الرجل قبل ان يحكم
بشي وذكر في السير الكبير ان هذا وما نزلوا على حكم الله سواء لان حكم فلان بعد موته لا يوقف
عليه كحكم الله تعالى وفي نوادر بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه اذا مات الحكم قالوا الي يعرض عليهم
ان يجعلوا الحكم الى غيره فان لم يفعلوا ردوا لهم وكان على محاربتهم وان حكم الحاكم بقتل المقاتلة والنسا
والذراري فقد اخطا وبقتل ويجعل النساء والذراري سبيا وكذلك لو حكمه بقتل المقاتله ولم
يحكم في النساء والذراري سبيا ولا يصلح للحكومة اسير من المسلمين في ايديهم وكذلك تاجر
من المسلمين معهم في دارهم وكذلك رجل منهم اسلم وهو في دارهم معهم وكذلك رجل منهم
هو في العسكر المسلمين وفي المنتقى لو ان اهل حصن نزلوا على ان يحكم فيهم كافر فان لم يرضوا
بحكمه ردوا الى حصنهم فنزلوا على ذلك قالوا لا نرضى بحكمه فلم يحكم بينهم بقتل المقاتلة وسبي الذراري
اي كرهوا ذلك واتوه فانهم يقتلون وسبي الذراري وان رجعوا عن ذلك قبل ان يحكم فيهم فلهم
ذلك ويردون الى حصنهم الا ترى ان فلانا لو مات قبل ان يحكم ردوا الى حصنهم وكذلك ان ابى ان يحكم
وفي السير الكبير اذا شرطوا ان ينزلوا على حكم فلان على ان يحكم بينهم بشي فقد رضي الحكم وان لم

وان لم يحكم بينهم بشئ رده والى مامنهم او شرطوا ان ينزلوا على حكم فلان على انه ان حكم فينا ان يبلغنا
الى مامنا امضيتم ذلك فلا ينبغي للمسلمين ان ينزلوهم على هذا واذا نزلوهم على هذا الشرط فلا ينبغي
للحكم ان يحكم بردهم الى مامنهم لان فيه تكثير عدد المحاربين على المسلمين وفي ذلك ضرر بالمسلمين
مع هذا لو انزلوهم على هذا الشرط وحكم الحاكم بالرد الى مامنهم امضينا حكمه ورددناهم الى مامنهم
بحكم الشرط لا يخالف حكم الشرع بل يوافقه قال عليه السلام عند شروطهم والدليل عليه انهم اذا
نزلوا الينا بامان فانهم يردون الى مامنهم وانما يردون بحكم الشرط فكذا لو نزلوا على حكم فلان يردون
بالشرط الصحيح وفي نوادر ابن سماعة عن محمد امير العسكر اذا امن قوما من اهل حصن على ان
يكونوا عبيدا لفلان ورضوا بذلك ونزلوا عليه فهم فيء لمن غنمهم من المسلمين ولم يكونوا
معبيدا لفلان وفي المنتقى اذا حكم الحاكم ان يكونوا في دار الاسلام بلا ذمة ولا خراج امنين
فهذا الحكم مخالف للكتاب والسنة فان رضوا بالذمة والخراج امضي عليهم وان كرهوا ردوا الى حصنهم
وسدلهم وفي السير والزيادات لو حكم الحاكم منهم بقتل مقاتلهم وسبي نسائهم وذراريهم
جاز وكذلك لو حكم بسبي الكل او بجعلهم ذمة جاز وان حكم بردهم الى مامنهم فحكمه باطل فان
حكم بعد ذلك بقتل مقاتلهم وسبي نسائهم وذراريهم او سبي الكل فالقياس ان يجوز حكمه
للثاني وفي الاستحسان لا يجوز وان سالوا الامان على ان نعرض عليهم الاسلام فان قتلوا والا ردوا
الى مامنهم فعل الامام ذلك قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله ثم ابلغه مامنه ولو نزلوا على ان يعرض عليهم الاسلام فان عرض فابوا ان يسلموا فلا
يحضهم وليس للمسلمين قتلهم وسبي نسائهم وذراريهم ولو رضوا باداء الخراج لزمهم ولا يحلون بعد
ذلك والرجوع وان خرج بعضهم على ان يحكم فيهم فلان فافتتحت القلعة بعد انفصالهم منها
وقيل من في القلعة فمن يدل فان كانوا ردهم الى الحصن ان لم يرضوا وقد هدمت القلعة
ردوا الى ادنى موضع يا هون فيه فان كان اهل الحصن قد اجمعوا على نزول هؤلاء لهذا الصلح
لم يقتل المسلمون اهل القلعة فان فعلوا فلا شئ عليهم وقد اساوا وان نزلوا على ان يحكم الوالي
بنفسه فيهم فهو رجل من اهل العسكر ولو نزلوا على حكم الله وحكم فلان فهذا وما لو نزلوا على
حكم الله بسواء ولو نزلوا على حكم فلان وفلان فمات احدهما لم يجز حكم الاخر بعد ذلك قال في
المنتقى الا ان يرضى الفريقان بحكم احدهما ولو حكم احد الحكمين بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وحكم
الاخر بسبي الكل فانهم لا يقتلون ويكونون فيئا الرجال والنساء جميعا لان الذي حكم بالقتل حكم
بالسبي معنى لان السبي في معنى القتل فانه اهلاك معنى فان ملكه عن نفسه يزول بالاسر حكما كما
يزول بالقتل حقيقة وحكما فعلم ان الاسر في معنى القتل فقد اتفقا على السبي واختلفا في القتل
فما اتفقا عليه يثبت وما انفرد به احدهما لا يثبت لانهم رضوا بحكمهما لا بحكم احدهما وان حكما جميعا
بقتل مقاتلتهم وسبي نسائهم وذراريهم كان الامام فيهم بالخيار ان شاء قتل المقاتلة منهم وسبي
ذراريهم وان شاء جعل الكل فيئا لان الكل بالقتل حكم بالسبي معنى فكانهما حكما بالقتل والاسر
جميعا وهناك يتخير الامام كذا ههنا واذا نزلوا على حكم رجل ولم يسموه فذلك الى الامام يتخير
افضلهم وان سلموا بعد التحكيم قبل امضاء الحكم وان صيرهم الحكم ذمة قبل الاسلام فان من
لهم خراجية وان حكم الحاكم بقتل فواد منهم بخلاف عددهم وسبي الباقي من الرجال والنساء
والذراري فالارض في فان شاء الامام خمسها وقسم اربعة الاخماس بين الغانمين وان شاء تركها على
حالها في يد الخالي الوالي ودعا اليها من يعمرها ويؤدي خراجها كما يعمل في المعطل من ارض اهل الذمة واذا
مات الحكم بعد نزولهم قبل الحكم ردوا الى مامنهم ملجاة المسلمين قال الا للاحرار منهم ينزعون
محاسنين والعبد بالقيمة واهل دمسا عيرهم وكذلك ان كان اسلم منهم في ايديهم اذا استغاثوا

بالمسلمين

بالمسلمين لان الحكم ينفذ فيهم ثم في كل موضع وجب ردهم فانما يردون الى الموضع الذي خرجوا الينا ولا
يردوهم الى ما احصن منه ولا الى حصن اكثر منهم والله اعلم الفصل الحادي والثلاثون في
الموادعة واذا راى الامام موادعة اهل الحرب ولم يأخذ على ذلك مالا فلا باس به والكلام ههنا
في فصول احدها اذا طلبوا من الامام الموادعة سنين معلومة بغير شئ والحكم فيه ان الامام
ينظر في ذلك ان راى الموادعة خيرا للمسلمين لشدة شوكة اهل الحرب وما اشبه ذلك فعل لما فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان وضع الحرب بينه وبينهم عشر
سنين وكان في ذلك نظر للمسلمين لمواطاة كانت بين اهل مكة واهل خيبر وهي قصة معروفة ولان
الامام نصب ناظرا للمسلمين ومن النظر حفظ قوة المسلمين اولا وربما يكون ذلك في الموادعة
اذا كان للمشركين شوكة اي يحتاج الامام الى ان يغزو في دار الحرب ليتوصل الامام الى قوم لهم
باس شديد فلا يجد بدا من ان يوادع من على طريقه ليامن منهم وان لم يكن الموادعة خيرا للمسلمين
فلا ينبغي له ان يوادعهم لان قتال المشركين فرض وترك ما هو فرض من غير عذر لا يجوز ولو انه
راى الموادعة خيرا فوادعهم ثم نظر فوجد موادعتهم شرا للمسلمين نبذ اليهم الموادعة وقاتلهم
لانه طريق الانتهاء منع استدامة الموادعة ولكن ينبغي ان ينبذ اليهم على سواء قال الله
تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي على سواء منكم ومنهم في العلم بنبذ
الامان فلا يحل قتالهم قبل النبذ وقبل ان يعلموا بذلك ليعودوا الى ما كانوا عليه من التحصن
الفصل الثاني اذا طلبوا من الامام الموادعة على ان يؤدي المسلمون اليهم شيئا معلوما كل
سنة والمسلمون يرون هذه الموادعة خيرا لهم فلا باس بان يفعلوا ذلك والاصل فيه ما روى
ان المشركين لما احاطوا بالخندق وبلغ حال المسلمين كما قال الله تعالى هنالك ابتلي المؤمنون
وزلزلوا زلزالا شديدا بعث رسول الله عليه السلام الى عتبة بن حصين الفزاري وطلب منه
ان يرجع بقومه على ان يعطيه النصف فلما ارسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله صلى الله
عليه وسلم جاء سعد بن معاذ وسعد بن عبادة وقال يا رسول الله ان كان هذا عن وحي فامض
لما امرت به وان كان رايا رايته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا
لا يطمعون في ثمار المدينة الا شراء او قرى فاذا اعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم مهرا
لا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام اني رايت العرب رميكم عن قوس واحدة فاحببت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فانتم وذاك فلا نعطيهم الا السيف فقد مال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى هذا الصلح في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين اخذوا جميع المال وسبوا
الذراري فكان دفع بعض المال ليسلم المسلمون في ذراريهم وساير اموالهم اهون وانفع
الفصل الثالث اذا طلبوا من الامام الموادعة سنين معلومة على ان يؤدوا
الى المسلمين كذا وكذا فكذلك فذلك جائز لان الموادعة امان موقت فيعتبر بالامان المؤبد وهو عقد
الذمة ولو طلبوا منا الذمة يجوز ويؤخذ منه الجزية على ذلك ليتقوى بها المسلمون على القتال
فكذا يجوز الموادعة ويجوز اخذ المال عليها الفصل الرابع اذا طلبوا من الامام الموادعة
سنين معلومة على ان يؤدوا الى المسلمين كل سنة شيئا معلوما على ان تجري عليهم احكام الاسلام
في بلادهم لم يفعل ذلك الا ان يكون خيرا للمسلمين لان الذي من يلتزم من احكام الاسلام فيما
يرجع الى المعاملات فاذا لم يلتزموا ذلك بقي لهم حكم اهل الحرب وصار هذا وطلب الامان
بغير شئ سواء وقد بينا ان ذلك لا يجوز الا اذا كان خيرا للمسلمين فههنا كذلك قال فان كان
ذلك خيرا للمسلمين ووقع الصلح على ان يؤدوا اليهم كل سنة مائة راس فهذا على وجهين اما
ان صالحوا على مائة راس بغير اعيانهم او باعيانهم فان كان الصلح على مائة راس بغير اعيانهم

فكانت لنا فان كانت المائة المشروطة من انفسهم واولادهم لم يجز ذلك لانهم واولادهم دخلوا تحت الموادعة
والامان فلم يبق لهم محلية التملك والتمليك لتاكد حريتهم بالامان وان كانت المائة المشروطة
من ارقائهم جاز لان ارقائهم بعد الصلح والامان بقوا محل التملك والتمليك وان كان الصلح على مائة
راس باعيانهم من انفسهم واولادهم بان قالوا اول السنة اهويا على ان هؤلاء لكم ونصالحكم ثلث
سنين مستقبلة على ان يعطيكم مائة راس من رقيقنا كل سنة فهو جائز لان المعين في السنة
الاولى لم يتناولهم الصلح وباعتباره ثبت الامان فاذا جعلوهم مستثنى من الموادعة بجعلهم
اياهم عوضا للمسلمين واستثناء المعينين صحيح صاروا مماليك المسلمين بخلاف الاول فان
استثناء المجهول باطل وهذه المسألة تدل على ان الحربي اذا قهر حربيا آخر فباعه يجوز الا ترى ان
المعينين ههنا صاروا بعد الصلح بالقهر واذا ثبت ان المائة باعيانهم صاروا عوضا في السنة
الاولى صاروا مماليك المسلمين ثم شرطوا في السنين المستقبلة مائة راس من رقيقهم كل سنة
ورقيقهم قابل للتملك والتمليك فصح الصلح اكثر ما في الباب ان الحيوان يثبت دينا في الذمة الا انه
انما يثبت بدلا عما ليس بمال قال واما المرتدون اذا قالوا وادعونا على ان لا ينظر في امورنا فلا
باس بان يوادعهم لان فيه رجاء اسلامهم ولكن لا يؤخذ منهم المال لانه شبه الجزية ولا يجوز اخذ
الجزية من المرتد ولكن ما اخذ منهم لا يرد عليهم فان فيه تقويتهم قالوا هذا اذا غلبوا على مدينة
وصارت دار حرب فاما اذا لم يكن كذلك يقتلون او يسلمون وسيأتي ذلك بعد هذا ان شاء الله
تعالى ولو ان رجلا من المسلمين وادع اهل الحرب جماعة سنة على الف دينار يؤدونها اليه بغير امر
الامام جازت موادعته لانه لو وادعهم بغير مال جاز فمع المال اولى فان لم يعلم الامام بذلك حتى
مضت السنة امضى موادعتهم واخذ الالف دينار وكان فيئا لجماعة اهل العسكر لان منفعة المسلمين
متعينة في امضاء الموادعة بعد مضي المدة فهو بمنزلة العبد المحجور اذا اجر نفسه وسلم من العمل
وهنا لم يفسد العقد لان منفعة المولى متعينة في بقائه ويكون الماخوذ فيئا لجماعة المسلمين
لان هذا مال اخذ بقوة المسلمين فان خوف اهل الحرب من جماعة المسلمين لا من واحد منهم وان
علم بالموادعة قبل مضي السنة فالامام فيه بالخيار لان فيه منفعة المسلمين من وجه ومضرة عليهم
من وجه واذا كانت مدة الامان كثيرة طويلة ويروى الامام في ذلك رايه فيفعل ما هو انفع للمسلمين
على ما بينا فان مضى من السنة بعضها ونبذ اليهم فالقياس ان يكون للامير من المال بحساب ما مضى
من السنة ويرد ما بقي من السنة ولكنه استحسن وقال يرد اليهم جميع المال حتى نبذ اليهم قبل مضي السنة
ولا يحبس شيئا من المال بحساب ما مضى من السنة وجه القياس في ذلك ظاهر وهو ان كلمة على في المبادلات
وحرف الباء سواء كما في البيع والاجارة واذا اجر داره سنة على الف درهم ثم انقضت الاجارة في بعض
السنة كان لصاحب الدار من الاجر بحساب ما مضت من السنة ويرد من الاجر بحساب ما بقي من
السنة كما لو كان قال اجرت منك هذه الدار سنة بالف درهم وكذلك في باب البيع او قال بعت
منك هذين العبدين على الف درهم ثم استحق احدهما او هلك قبل القبض سقط من الثمن بحساب
ما استحق وهلك ويبقى بقدر ما بقي كما لو قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم وهذه مبادلة
فيجب ان يكون كلمة على ههنا في هذا وحرف الباء سواء ولو كان مكان على باء بان قال الحربي وادعناكم
سنة بالف دينار ثم نبذ الامام اليهم بعدما مضت من السنة بعضها وبقي البعض كان للامير
من المال بحساب ما مضت من السنة ورد بحساب ما بقي لانه سلم لاهل الحصن بعض المعقود
عليه ولم يسلم لهم البعض فسلم للامير من البدل بقدر ذلك ايضا
لان اجزاء البدل يتوزع على اجزاء المبدل فكذلك هنا وجه الاستحسان ان هذا كله في المبادلات
التي لا يجوز تعليق المبدل فيها بالشرط كما في البيع والاجارة فكلمة على في هذه المبادلات وحرف الباء

سواء

سواء اما في المبادلات التي يجوز تعليق المبدل فيها بالشرط فكلمة على ليست نظير حرف الباء
وهذا لان كلمة على حقيقة للشرط لغة يقول الرجل لغيره اكرمك على ان تكرمني معناه بشرط
ان تكرمني وزرتك على ان تزورني معناه بشرط ان تزورني بعت على اني بالخيار ثلثة ايام معناه
بشرط الخيار ثلثة ايام الا ان في البيع والاجارة تعذر العمل بحقيقة كلمة على لانه لم يجز تعليق
المبدل في هذه العقود بالشرط فلا يجوز تعليق بدله ايضا وهو الثمن والاجر فيقام كلمة
على مقام الباء مجازا حتى يجوز العقد لان حروف الصلات ما يعاقب بعضها بعضا فاما في
العقود التي يجوز تعليق المبدل بالشرط كالطلاق والعتاق امكن العمل بحقيقة كلمة على وهي
الشرطية لانه لما جاز تعليق مبدله جاز تعليق بدله ايضا تبعا له فيعمل بحقيقته على لان
العمل بحقيقة الكلام واجب ما امكن اذا ثبت هذا فنقول بان الامان من المبادلات التي
يجوز تعليق المبدل فيه بالشرط فيجوز تعليق بدله ايضا وهو المال تبعا له فيمكن العمل بحقيقة
كلمة على وهو الشرطية فيعمل بها قلنا واذا عملنا بالشرطية في باب الامان فنقول ان اهل
الحصن علقوا وجوب الدنانير بشرط الامان سنة كاملة ولم يسلم له الامان سنة كاملة
انما سلم لهم الامان في بعض السنة والمعلق بالشرط لا ينزل شي منه بوجود بعض الشرط
لان اجزاء المشروط لا ينقسم على اجزاء الشرط فلا يجب عليهم شي من المال الا ترى ان من قال
لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت احدى الدارين
دون الاخرى فانه لا ينزل شي من الطلاق لان الشرط لم يوجد بكماله فكذلك هذا
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا قال لامراته طلقني ثلثا على الف درهم
فطلقها واحدة فانه لا يستوجب الزوج على المراة الالف لان المراة علقت وجوب
الالف للزوج بشرط ان يسلم لها ثلث تطليقات ولم يسلم لها ثلث تطليقات انما
سلم لها تطليقة واحدة فلم تسلم للزوج شي من المال فكذا هذا وان كانوا وادعوه
ثلث سنين كل سنة بالف درهم فمضت سنة وقد قبض المال كله للسنين الثلاث
وراى الامام ان ينقض الموادعة فانه ينقضها وياخذ الثلث للسنة الماضية ويرد
ثلثي الدينار للسنتين الباقيتين لانه ذكر بحرف الباء وانه يصحب للابدال فقد
جعل بدل كل سنة الف دينار فاذا مضت سنة يسلم له الف دينار ويرد الفي درهم
حصة السنتين الباقيتين الا ترى ان من قالت له امراته طلقني ثلثا بالف درهم
ثم طلقها واحدة استوجب ثلث الالف بخلاف ما لو قال على قول ابي حنيفة على ما بينا
فكذلك هذا وعبارة بعض المشايخ في هذه المسألة ان هذا سمي لكل سنة مالا معلوما ما
فيصير الامان في كل سنة امانا على حدة بمال على حدة فلا يدخل بعضها في بعض كما قلنا
في الاجارة وكما قلنا في البيع اذا اشترى عبدين وسمى لكل عبد ثمنا صار كل عبد مبيعا
على حدة بما سمي من الثمن ولو لم يسم لكل عبد ثمنا صار مبيعا واحدا بمال واحد فكذلك
ههنا وهذا التعليل يقتضي التسوية بين كلمة على وبين حرف الباء في نوادر بشر بن
الوليد عن ابي يوسف رحمه الله لو ان الامام وادع قوما من اهل الحرب سنين معلومة
على ان يرد عليهم من اتاهم منهم مسلما فلا ينبغي له ان يعطي الموادعة على هذا اذا
كان بالمسلمين قوة عليهم وان كان يريد ان يتالفهم بذلك حتى يدخلوا في الاسلام
او في الذمة فلا باس بان يوادعهم حتى يستحكم امرهم بالذي وصفنا

قال محمد في الجامع الصغير

في اهل البغي اذا كانوا في عسكرهم فقتل رجل منهم رجلا ثم ظهرنا عليهم فلا قصاص على
القاتل يجب ان يعلم ان اهل البغي قوم من المسلمين يخرجون على امام العدل ويمتنعون
عن احكام اهل العدل والحكم فيهم انهم اذا تحيزوا واجتمعوا حل للامام اهل العدل ان يقاتلهم

وكل من يقدر على القتال ان يقوم بنصرة امام اهل العدل قال الله تعالى فان بغت احديهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وقال علي رضي الله عنه امرت بقتال المارقين
والناكثين اي الخارجين عن الدين والناقضين للعهد وعن سفيان بن عيينه او معاوية بن
سفيان انه قال ان الله تعالى بعث نبينا باربع سيوف وذكر من جملة ذلك سيف قتال اهل
البغي قام به علي رضي الله عنه والمعنى في ذلك ان اهل البغي قصدوا اذى المسلمين واماطة
الاذى من باب الدين وكذلك خروجهم على امام اهل العدل معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن
المنكر وقد امرنا بذلك ثم يحل للامام العدل ان يقاتلهم وان لم يبدؤا بقتاله وهذا مذهبنا
وقال الشافعي رحمه الله لا يحل له ذلك ما لم يبدؤا بالقتال حقيقة ووجه قوله في ذلك ان
الباغي مسلم وانما يباح قتال المسلمين بطريق الدفع وبعد ما تحيزوا واجتمعوا لم يوجد منهم
القتال حقيقة وانما وجد من حيث المعنى والاعتبار من حيث انهم ترصدوا القتال فاعتبار
المعنى ان كان يحل قتالهم وباعتبار الحقيقة لا يحل فلا يحل بالشك ووجه قول علمائنا رحمهم الله
انه وجد منهم القتال معنى لما ترصدوا القتال ووجود القتال معنى كان في الاباحة القتل
الا ترى انه يجوز قتال اهل الحرب وان لم يوجد منهم القتال حقيقة لما وجد القتال معنى
وكان قتال اهل البغي بطريق دفع شر قتالهم فكذا قتال اهل الحرب لدفع شر قتالهم لا لاجل
الكفر الا ترى لم يجز قتل النساء منهم والمعنى في ذلك انا لو شرطنا البداية منهم من حيث
الحقيقة ربما لا يمكننا الدفع فعلقنا الاباحة بوجود القتال منهم معنى كما في اهل الحرب واذا
ثبت انه يباح قتال الفئة الممتنعة وان لم يوجد منهم القتال حقيقة كذلك يباح قتل المرتد
اليهم لانه من جملتهم مقاتل معنى تارك للقتال حقيقة ولو هزمهم امام العدل فلا ينبغي
لهم ان يتبعوا المنهزمين اذا لم يبق لهم فئة يرجعون اليها لانهم تركوا القتال حقيقة ومعنى
والقتال المشروع لدفع قتالهم فاذا اندفع حقيقة ومعنى زالت الاباحة واما اذا بقي لهم
فئة يرجعون اليها كان لاهل العدل ان يتبعوا المنهزمين لانهم تركوا القتال معنى فيتبعون
ههنا الا ترى ان المدبر من المشركين يتبع لبقاء الفئة لاهل الحرب ومن اسر منهم فليس للامام
ان يقتله اذا علم انه لو لم يقتله لم يلتحق الى فئة ممتنعة ولا يقتله لان في هذه الصورة اندفع
قتاله معنى وهو نظير الاسير المشرك اذا علم الامام منه انه لو اسر فئة تعود اليهم فانه يقتله
كذا ههنا ولا يجهز على جريحهم اي لا يتم قتله اذا لم يبق لهم فئة فاما اذا بقي يجهز عليهم ولا
يسبي نساءهم وذراريهم ولا يتملك عليهم اموالهم والاصل فيه ما روي عن علي رضي الله
عنه انه يقسم اموالهم كما يقسم اموال اهل الحرب فقال علي رضي الله عنه لو قسمت ما لهم
بينكم فمن ياخذ عايشة رضي الله عنها وروي عنه ايضا انه القى ما اصاب في عسكر اهل نهروان
في الرحبة فمن عرف شيئا اخذه وما اصيب اهل العدل في عسكر اهل البغي من كراع او
سلاح او غير ذلك فانه لا يرد عليهم في الحال لان في الرد عليهم في الحال اعانتهم وتقويتهم
على قتال اهل العدل ونحن امرنا بكسر شوكتهم ودفع شرهم ولكن ان كان اهل العدل يحتاجون
الى سلاحهم وكراعهم في قتالهم ينتفعون بها فقد صح عن علي رضي الله عنه انه قسم
السلاح بين اصحابه بالبصرة ونحن نعلم انه لم يقسمها قسمة تمليك لان مالهم لا يتملك فكان قسمة
انتفاع بها حالة الحاجة والمعنى في ذلك ان الانتفاع بسلاح اهل العدل وكراعهم مباح
وقت الحاجة فسلاح اهل البغي اولى وان كانوا لا يحتاجون الى كراعهم وسلاحهم فالاولى
حينئذ يوضع في موضع كساير الاموال والكراع يباع ويحبس ثمنه لانه يحتاج الى النفقة ولا
ينفق عليه الامام من بيت المال لما فيه من الاحسان الى صاحبه الباغي ولو انفق عليه دينا
على الباغي ربما تربو النفقة على قيمة الكراع فيباع الكراع ويحفظ الثمن عليهم واذا وضعت
الحرب اوزارها وزال منعتهم يرد عليهم وما اتلف اهل البغي من اموالنا ودمائنا حالة الحرب

فانهم

فانهم لا يضمنون اذا تابوا او زال منعتهم وكذلك ما اتلف المرتدون من اموالنا
ودمائنا حالة الحرب فانهم لا يضمنون اذا اسلموا والاصل في ذلك ما روي عن
الزهري رضي الله عنه انه قال وقعت الفتنة العظمى بين الصحابة وكلهم متوافرون
ان كل دم اريق بتاويل القران فهو هدر وكل مال اتلف بتاويل القران فهو هدر وكل
فرج استحل بتاويل القران فهو هدر فقد اجتمعت الصحابة رضي الله عنهم على انهم لا يضمنون
ما اتلفوا من اموالنا ودمائنا والامام لنا في اهل البغي علي رضي الله عنه ولم يرو عنه
انه اذا قضى على واحد منهم بايجاب ضمان ما اتلف بعد ما تاب ورجع والمعنى في ذلك
ان هذا الاتلاف حصل ممن لا يعتقد وجوب الضمان بسببه في حال ما ليس لنا ولاية
الالزام عليه فلا يؤاخذ به قياسا على اهل الحرب فكذلك هذا وانما قلنا بانه اتلاف
ثنا حصل ممن لا يعتقد وجوب الضمان بسبب لان الباغي يعتقد اباحة اموالنا ودمائنا
بما عنده من التاويل وان كان تاويلهم فاسدا لانهم يعتقدون انهم اهل العدل
لان لهم منعة كما ان لاولئك منعة وصار كالحربي يعتقد اباحة اموالنا ودمائنا بما
عنده من التاويل وان كان فاسدا وقولنا في حال ما ليس لنا ولاية الالزام والرد
عليهم اذا ثبت هذا فنقول الفاسد من السبب الحق بالصحيح في حق الاحكام شرعا
اذا اتصل به قرينه كالبيع الفاسد اذا لم يقترن به ما يقومه لا يفيد حكما من الاحكام
فكذلك ههنا واما ما اتلفوا قبل القتال من اموالنا ودمائنا اذا كان لهم منعة لا يضمنون
لان المسقط للضمان قد وجد وهو تاويل فاسد مع المنعة فالاتلاف اذا كان لهم
منعة قبل المقاتلة وفي حال القتال سواء ولكن ما كان قايما يرد على اصحابه اذا
تابوا وان اعتقدوا تملكها بتاويلهم الفاسد وقد اتصل بهذا التاويل منعة لان
بعد التوبة امكن رد هذا التاويل برد العين فيجب رده كالبيع الفاسد بعد اتصال
القبض ما دام قايما فانه يجب رده فكذلك التاويل بهلاك المحل فيجب اعتباره وكان
بمنزلة ما هلك المبيع في البيع الفاسد بعد القبض لما تعذر رده بفوات محل الرد
يجب اعتباره وكذلك اهل العدل لا يضمنون ما اصابوا من دمائهم واموالهم بسبب
اسلامهم وذلك لان ما اتلفوا دفعا لقتالهم عن انفسهم والعادل اذا اتلف عادلا
اخر او ماله دفعا لقتاله عن نفسه لا يضمن ما اتلف فالباغي وماله دفعا لقتاله
اولى ولو استعان اهل البغي بقوم من اهل الذمة على حربهم فقاتلوا معهم اهل العدل
لا يكون ذلك نقضا لعهدهم لانهم ان حاربوا المسلمين وهذا يوجب النقض فلا ينتقض
بالشك والاحتمال وما اصاب اهل الذمة من قتل وجراح او مال منا او اصبنا منهم
في ذلك فلا ضمان كما في حق اهل البغي لانهم قاتلوا لاجل اهل البغي فصاروا بمنزلتهم
وقد ذكرنا ان ما اتلفنا على اهل البغي وهم ما اتلفوا علينا لا ضمان لواحد من الفريقين
على صاحبه فكذلك هذا وبعد الوقوف على هذه الجملة جينا الى اصل المسئلة قال محمد
رحمه الله اهل البغي اذا كانوا في عسكرهم فقتل رجل منهم رجلا فلا قصاص على القاتل
لان دار البغي تشبه دار الحرب من وجه ودار الاسلام من وجه تشبه دار الحرب
من حيث ان احكام اهل العدل لا تجري في دارهم كما لا تجري في دار الحرب وهم يحاربوننا
كاهل الحرب ودار الاسلام من وجه لانهم مسلمون ولهذا لو تبين امراة العادل اذا لحق
العدل بدارهم وصار باغيا ولو كان هذا دار حرب من كل وجه لا يجب القصاص
فاذا كان دار الحرب من وجه لم يجب القصاص لان القصاص مما يندرئ بالشبهة قال
محمد في الجامع الصغير ايضا في اهل البغي اذا غلبوا على اهل مصر فقتل رجل من اهل البغي رجلا
من اهل المصر عمدا ثم ظهرنا على ذلك المصر يقتص له منه ومعنى المسئلة انهم غلبوا ولم

يجز فيها حكمهم حتى ازعجهم امام اهل العدل عن اهل المصر لانه اذا لم يجز فيها حكمهم لم ينقطع
ولايه اهل العدل عن اهل المصر فاما اذا جرى فيها حكم اهل البغي فقد انقطعت ولاية اهل العدل
ومنعتهم فلا يجب شي بقتل الرجل من اهل المصر وان ظهرنا على ذلك المصر قال محمد رحمه الله في
الجامع الصغير ايضا في رجل من اهل العدل قتل باغيا والقاتل وارثه ورث لانه قتل بحق فلا يوجب
حرمان الميراث كما لو قتل مورثه في قصاص له عليه وهذا لان حرمان الميراث جزا قتل محظور بمنزلة
الكفارة فلا يتعلق بقتل مباح وان قتله الباغي فقال الباغي كنت على الحق حين قتلت وانا الان
على حق ورثته منه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل يوم قتلته لم اورثه منه في قول
ابي حنيفه ومحمد وقال ابو يوسف لا اورث الباغي في الوجهين جميعا وهذا التفصيل على قولهما من خواص
فوايد الجامع الصغير لم يذكره في المبسوط وجه قول ابي يوسف ان قتل الباغي لا يكون اكثر مما يرام من عذر
الخطا فان تعذر الخطا يسقط الاثم عن الخاطي وبتاويل الباغي لا يسقط الاثم عنه فاذا كان القتل
خطا يوجب حرمان الميراث لكونه محظورا في نفسه فقتل الباغي مورثه العادل اولى وجه قولهما
ان هذا قتل بتاويل صحيح عند القاتل وذلك التاويل وان كان باطلا في نفسه الا انا قد ذكرنا ان التاويل
الباطل اذا انضم اليه المنعة فهو كالتاويل الصحيح الا ترى ان الصحابة اجمعت على الحاق التاويل الباطل
بالتاويل الصحيح عند انضمام المنعة بحديث الزهري على ما بينا وكانهم انما فعلوا ذلك والله اعلم انه
لا فايده في اعتباره فاسدا في نفسه لانه لا ولاية لامام اهل العدل عليهم ثم القتل الحاصل بالتاويل الصحيح
لا يوجب حرمان الميراث فكذلك بالتاويل الباطل حال تايده بالمنعة بخلاف الخطا لان هناك من
الجاني انه كان عامدا قاصدا الى استعجال الميراث ولكن اظهر الخطا من نفسه ومثل ذلك غير موجود ههنا
الا ترى ان هناك يلزمه الديه والكفارة بالقتل ولا يجب على الباغي ههنا دية ولا كفارة ثم هذا التاويل عند
قوله كنت على الحق حين قتلت وانا الان على الحق فاما اذا قال كنت اعلم اني على الباطل يوم قتلته فقد
ظهر باقراره ان قتله لم يكن على تاويل وانما كان على القصد منه الى استعجال الميراث فيعاقب بالحرمان
وما اصاب اهل البغي من القتل والاموال عن اهل العدل قبل ان يصير لهم منعة فانهم يواخذون بذلك
لانهم اصابوه بتاويل فاسد والتاويل الفاسد بدون المنعة لا عبرة له كما ان المنعة بدون التاويل
لا عبرة لها الا ترى ان للصوص المحاربين منعة ولما لم يكن لهم تاويل اخذوا بضمان ما اتلفوا كذا ههنا
ويصنع بقتلى اهل العدل ما يصنع بالشهيد ولا يغسلون ولا يصلى عليهم هكذا فعله علي رضي الله
عنه لمن قتل من اصحابه وبه اوصى عمار بن ياسر وحجر بن عدي وزيد بن صوحان حين استشهدوا
ولا يصلى على اهل البغي ولا يغسلون ايضا ولكنهم يدفنون لاماطة الاذى للاحياء والاستغفار
قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقد منعنا ذلك في اهل البغي ولان القيام بغسلهم
والصلوة عليهم نوع موالاة معهم والعادل ممنوع من الموالاة مع اهل البغي في حيوة الباغي فكذلك
بعد وفاته وكان الحسن بن زياد رحمه الله يقول هذا اذا بقيت لهم فية فان لم يبق لهم فية فلا باس
للعادل ان يغسل قريبه من اهل البغي اذا قتل ويصلي عليه وجعل ذلك بمنزلة قتل الاسير والتجهيز
على الجريح لان في القيام بذلك مراعاة حق القرابة ولا باس بذلك اذا لم يبق لهم فية قال محمد رحمه الله
في الجامع الصغير وكان ابو حنيفة رحمه الله يكره بيع السلاح من اهل الفتنة لان بيعه منهم وهو يعلم
انه من اهل الفتنة ليستعمله في الفتنة اعانة على المعصية ويكره للمسلم ان يعين غيره على المعصية لقوله
تعالى تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولانه حق على الامام ان يحول
بينه وبين سلاحه ايام الفتنة خوفا من الفتنة فلان يكره بيع السلاح منه وهو من اهل الفتنة
اولى وفرق بين هذا وبين بيع العصير ممن يتخذه خمرا حيث لم يكره لان المعصية هناك لم تقع ببيع
العصير لانه ما لم يتغير ويشتد ويقذف بالزبد لا يصير اله للمعصية فلم يكن بيع العصير اعانة على
المعصية فلهذا لم يكره وهذا كما باع الحديد من اهل الفتنة في ايام الفتنة لا يكره لما ذكرنا كذا
فاما في السلاح المعصية تقع بعين السلاح فيكون اعانة على المعصية فيكره وهذا كبيع المعازف

والفرق

والفرق ما قلنا وكذلك اذا باع الجارية المغنية ممن يعلم انه يتخذها عرضا للمعاصي فانه لا يكره
لان بيعها ليست باله للمعصية ولا فيها اثر المعصية بل ان امرها به اجابته والا فهي كغيرها
من الجواري فلا يكون بيعها اعانة على المعصية وكان كالثوب يبيعه من اهل الفتنة او كطعام
يبيعه من اهل الفتنة لا يكره فاما عين السلاح معد للمعصية فالبايع بالبيع معين له على المعصية
فيكره قال وكان لا يرى ببيعه باسا بالكوفة من اهل الكوفة ممن لا يعرف من اهل الفتنة لان
المشتري اذا لم يكن من اهل الفتنة فالبايع ببيعه معينا له على المعصية فلا يكره له ذلك و الله اعلم
قال محمد
رحمه الله في حربي دخل دارنا بامان فتقدم اليه الامام ان يخرج او يكون ذميا فمكث بعد
ذلك سنة فهو ذمي وعليه الخراج الاصل في هذا ان المستامن اذا طال المكث في دار الاسلام
يتقدم اليه الامام في الخروج ولا يمكنه من اطالة المكث في دار الاسلام بغير جزية لانه اذا
طال المكث في دار الاسلام وقف على عورات المسلمين فلا يومن ان يدل عليها اهل الحرب فيتضرر
المسلمون من غير نفع يحصل لهم ولانه يودي الى الاستحقاق بالمسلمين من حيث انه يكون متعذرا
في دار الاسلام يفعل ما يشا من غير جزيه والكافر لا بد وان يكون متصغرا في دار الاسلام بالجزية
ولانه يسكن دار المسلمين والسكنى في دار الغير لا تكون الا بعوض فاما المدة اليسيرة لا يمنع منها
لقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ولان في
منعهم عن الدخول اضرارا بالمسلمين لانقطاع السبل وليس في مقامهم من يسيره اضرارا بالمسلمين
لان في المدة اليسيرة لا يقفون على عورات المسلمين فمنع عن الاقامة الدايمة ولم يمنع عن اليسيرة
لهذا ثم اذا تقدم اليه الامام ينبغي ان يوقت له في ذلك وقتا ولا يرهقه على وجه يودي الى الاضرار
به لانه ناظر من الجانبين فكما يمنعه من اطالة المقام بغير خراج نظرا منه للمسلمين لم يرهقه في
التوقيت نظرا منه للمستامن ثم اذا تقدم الامام اليه ووقت لذلك وقتا فقال ان خرجت الى
وقت كذا والا كنت ذمة لنا فلم يخرج الى ذلك الوقت جعله ذمة لان مقامه في دارنا بعد مضي
ذلك الوقت رضا لكونه ذمة وان لم يوقت لذلك وقتا فمكث بعد هذه المقالة اقل من سنه ثم
اراد ان يرجع يمكن من ذلك ولا يجعله الامام ذمة فان مكث بعد هذه المقالة سنة ثم اراد ان
يرجع فالامام لا يمكنه من ذلك ويجعله ذمة وهو المراد من المسلة المذكورة في الكتاب لان
بعد التقدم اليه يحتاج الى الخروج الى مهلة ليهيى اسبابه والمدة القليلة لا تصلح لذلك والكثيرة
تصلح فقدرنا الكثيرة بالسنة لان الشرع ورد بالتقدير بالسنة في كثير من المواضع فاذا مضى
سنة من وقت تقدم اليه الامام ولم يخرج فقد رضي بصيرورته ذمة وقوله في الكتاب وعليه
الخراج معناه اذا مضى حول اخر من وقت صيرورته ذمة الا ان يكون شرط الامام عليه ان ياخذها
منه كما تم الوقت المسمى في الفصل الاول وكما تمت سنة كاملة من وقت التقدم في الفصل
الثاني فحينيذ ياخذ منه الجزية في الحال قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير حربي دخل دارنا بامان
واشترى ارض خراج ووضع عليه خراج الارض صار ذميا يوضع عليه الجزية ولا يمكن من ان يرجع
الى داره حكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني رحمه الله انه كان يقول لم يرد بقوله وضع عليه الخراج
حقيقة الوضع لان الاراضي كانت خراجية في الاصل فلا يتصور فيها الوضع وانما معناه اعلم وسم
عن الخراج وغيره من المشايخ قالوا معنى قوله وضع عليه خراج الارض الزم خراج الارض بمباشرة
سببه وهو زراعة الارض او تعطيل الارض مع التمكن من الزراعة وهو الصحيح ثم اختلف
المشايخ انه لاي معنى يصير ذميا بعضهم قالوا انما صار ذميا باعتبار ما باشر من الصنيع وهو شرا
الارض الخراجي لانه دلالة الرضا بالتزام الخراج ولكن هذا لا يصح في هذا الحكم في الارث والشرا
سوا والميراث يدخل في ملكه بغير صنعه شاوا ابى وبعضهم قالوا لان وجوب الخراج من علامات
التوطني دارنا وذلك لان الخراج لا يجب على اهل الحرب وانما يجب على اهل دار الاسلام كما ان الجزية

لا يجب على ارض الحرب في دارهم فكل واحد منهما من امارات متوطني دارنا ثم الرجل اذا وجبت
عليه الجزية صار من اهل دارنا فكذلك اذا وجب عليه خراج الاراضي وبعضهم قالوا انما صار
ذميا لانه صار راضيا بالمقام في دارنا مدة طويلة وصار راضيا بلزوم حكم من احكام الاسلام
وهو الخراج بيانه انما يصير ذميا انه وجب عليه الخراج بان زرع الارض او تمكن من الزراعة
ولكن مع ذلك عطل الارض فقد رضي بالمقام في دارنا مدة طويلة او التزم حكما من احكام الاسلام
يصير ذميا ودلت المسئلة على انه لا يصير ذميا بنفس شرا الارض وهو الصحيح وهذا لان الشرا قد
يكون للاستغلال وقد يكون للتجارة والاستغلال لا بد له من زمان طويل اي التجارة يستغني
عن زمان طويل فلا يصير بنفس الشرا راضيا بالمقام في دارنا مدة طويلة فيصير ذميا ثم لو اشترى
ارض خراج اما ان يشتريها في اول السنة او اخرها يعني بهذه السنة السنة المعروفة اولها المحرم
فان كان اشتراها في اخرها نظر ان كان بقي من السنة مقدار ما يمكن ان يزرع فيها زرعا ويدرك
الزرع قبل انقضا السنة فانه كان كذلك لزمه الخراج بانقضاء السنة سوا كان زرع او لم
يزرع ولو لم يكن بقي ذلك المقدار حال لم يلزمه الخراج ولم يصير ذميا واما اذا اشترى ارض
خراج في اول السنة نظر فان باعها ان بقي الارض في يده حتى مضت السنة مقدار ما كان
يمكن ان يزرع فيه فيدرك الزرع لم يجب عليه الخراج ولم يصير ذميا وانما يصير اخر السنة
لان الخراج يجب في اخر السنة فان قيل لم يعتبر في ذلك السنة كلها من اولها الى اخرها قلنا
لان الاراضي لا تكون مزروعة في جميع السنة فلا بد من اعتبار بعضها فاعتبرنا ما بقي من السنة
على ما بينا قال محمد رحمه الله في السير الكبير ولو كان المستامن اشترى ارضا عشرية فقد صار
خراجية في قول ابي حنيفة وفي قول محمد هي عشرية على حالها فاذا زرعها او تمكن من زرعها
كان ذميا في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لزمه الخراج في الوجهين وفي قول محمد ان زرعها كان
ذميا لان العشر مونة الارض النامية كالخراج ولكن لا يجب الا بحصول الخارج حقيقة وما
لم يلزمه ما يجب في الاراضي في دار الاسلام لا يصير ذميا ولو اجرها ففي قول محمد رحمه الله
العشر في الخارج على المستاجر فلا يصير صاحب الارض ذميا وان كان المستاجر حربيا فالمستاجر
عنه يصير ذميا لانه لزمه عشرها ثم فرق محمد رحمه الله بين العشر الذي يجب على المستامن
في الخارج من ارضه وبين العشر الذي ياخذه العاشر من الحربي المستامن فقال باعتبار ذلك
العشر يصير ذميا لان ذلك يختلف باختلاف حال من هو المال عليه حتى ياخذ من المسلم ربع
العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر فيستدل بهذا الاختلاف على انه لا يصير
ذميا وعشر الارض لا يختلف باختلاف حال المالك توضيحه ان ذلك العشر ماخوذ من الحربي
بطريق المجازاة وهذا لو لم ياخذوا من تجارنا شيئا لا ناخذ من تجارهم شيئا وهذا العشر
ماخوذ بطريق مونة الارض النامية في دار الاسلام فكان مكان الخراج ولو استاجر المستاجر
ارض عشر من مسلم ففي قول ابي حنيفة لا يصير ذميا لان العشر عنده على رب الارض ولو كان
استعار الارض فالعشر في الخارج عندهم جميعا فيصير المستعير ذميا لا صاحب الارض ان
كان حربيا مستامنا وذكر في السير الكبير واذا استاجر المستامن ارض خراج واقام حتى زرعها
واخذ منه الخراج يصير ذميا وهذا غلط بين فان الخراج لا يجب على المستاجر وانما يجب
الاجر الا ان يكون مداره خراج المقاسمة وذلك جزء من الخارج بمنزلة العشر فيكون المستاجر
عند محمد كالعشر فيستقيم الجواب على قول محمد فاما خراج الوظيفة فدراهم في ذمة الاجر يجب
باعتبار تمكنه من الانتفاع بالارض فلا يستقيم هذا الجواب على قول محمد الكل قال محمد رحمه الله
في الجامع الصغير حربية دخلت دار الاسلام بامان فتزوجت نفسها ذميا او مسلما تصير ذمية
والمستامن المراة الحربية من اهل الكتاب والحربي اذا دخل دار الاسلام بامان وتزوج ذمية
لا يصير ذميا والفرق ان المراة تابعة للزوج في السكنى الا ترى ان للزوج ان يسكنها حيث شا

الاترى

الا ترى انها لا تملك الخروج الا باذنه والا ترى انها تصير مقيمة باقامة الزوج فتصير
راضية بالمقام في دارنا على سبيل التابيد فيصير ذمية فاما الرجل ليس يتبع المراة في السكنى
بدليل عكس ما ذكرنا من الاحكام فلا يصير راضيا بالمقام في دارنا على سبيل التابيد فلا
يصير ذميا على هذا لو دخل رجل مع امراته الينا بامان ثم صار الزوج ذميا فليس لها ان
ترجع الى دار الحرب وكذلك لو اسلم وهي من اهل الكتاب لان النكاح بينهما مستقر بعد
اسلامه بخلاف ما اذا اسلم وهي مجوسية فالنكاح هناك غير مستقر بينهما واذا فرق
بينهما بين عرض الاسلام عليها او بعد مضي ثلث حيض كان لها ان ترجع الى دار الحرب
وعلى هذا لو تزوج مستامن مستامنة في دارنا ثم صار الرجل ذميا كانت ذمية مثله لما
قلنا وكذلك لو دخل الزوجان الينا بامان لان النكاح بينهما قايم لانعدام تباين الدارين
فان كانت المراة هي التي اسلمت في جميع هذه الفصول فللزوج ان يرجع الى دار الحرب
الا انها ان طالبته بالصداق فان كانت تزوجها في دار الاسلام فلها ان تمنعه من الخروج
حتى يوفيها مهرها وان كان تزوجها في دار الحرب فليس لها ذلك وهذا بناء على اصل معروف
تقدم ذكره ان المستامن لا يطالب بموجب المعاملة التي وجدت منه في دار الحرب وهو
يطالب بموجب المعاملة الموجودة في دار الاسلام ووجوب الصداق بعقد النكاح فاذا
كان اهل العقد في دار الحرب فليس له ان يطالبه بموجبه في دار الاسلام كان لها ان
تطالبها بموجبه وتحبسه لاجله ولو اسلم الزوج وهي كتابية ثم انكرت اصل النكاح بينهما
فاقام الزوج بينة من المسلمين او من اهل الذمة في دار الحرب لم يلتفت القاضي الى هذه
البينة لانها مستامنة في الظاهر وليست بذمية لانها انما تصير ذمية بالنكاح والنكاح
غير ثابت لانها منكرة للنكاح والقول قول المنكر فهذه بينة تقوم على المستامنة بمعاملة
كانت منها في دار الحرب والقاضي لا يقبل البينة في ذلك عليها فقد صارت ذمية لكونها
تحت مسلم او ذمي فينبغي ان يقبل القاضي البينة لاثبات هذا الحكم قلنا هذا الحكم انما
يثبت ضمنا لثبوت الحكم المشهود به وهذه البينة ليست بحجة للقضا هو الاصل وما
يثبت ضمنا للشي فثبوته بثبوت الاصل وهو نظير المشتري للجارية اذا ادعى على البايع
انها منكوحة فلان الغايب واراد اقامة البينة ليقضي القاضي بالرد بالعيب لم يسمع
القاضي منه هذه البينة فيدخل حضور الزوج بهذا المعنى وان اقام الزوج عليها البينة
انها اقرت بالنكاح في دار الاسلام قبل القاضي بينته ومنعها من الرجوع الى دار الحرب
بمنزلة ما لو اقرت به بين يدي القاضي لانهم يشهدون باقرار كان منها في دار الاسلام
فان قيل كان ينبغي ان لا تقبل هذه البينة ايضا لان السبب الملزوم العقد لا الاقرار
والعقد كان في دار الحرب وهو بمنزلة ما لو ادعى مسلم عليها دينا بسبب معاملة كانت
في دار الحرب واقام البينة على انها اقرت في دار الاسلام بالمعاملة التي كانت بينهما
في دار الحرب فان القاضي لا يقبل البينة قلت الفرق بينهما ظاهر فان النكاح مستدام
بين الزوجين ومن الاحكام ما يتعلق باستدامته كالنفقة فانها تجب شيئا فشيئا فاقرارها
به في دار الاسلام يجعل بمنزلة ابتدا المعاملة في بعض الاحكام بخلاف المداينة
ارايت لو تزوجت بزوج اخر في دار الاسلام فاقام الزوج البينة على اقرارها بالنكاح
له في دار الاسلام قبل ان تتزوج بالزوج الثاني الم يكن يفرق القاضي بينها وبين الثاني
ارايت لو كانت المراة وهي التي خاصمت في النفقة او زعمت انه طلقها ثلثا واقامت
البينة عليه بذلك اما كان القاضي يقبل منها هذه البينة هذا كله لا بد من القول به
للفقه الذي هنا ذكر شمس الايمة السرخسي هذه المسايل على هذا الوجه في السير الكبير
ايضا اما اذا دخل الحربيان ايضا بامان فاسلم الزوج والمراة كتابية وانكرت ان تكون

امراته فاقام عليها شاهدين مسلمين او ذميين انه تزوجها في دار الحرب وذكر انه يقبل
الشهادة ويجعل ذمته معه على عكس ما ذكره شمس الائمة السرخسي وذكر كذلك وجها اخر
فقال لان المراة ممتنعة منه في دار الاسلام فاذا كانت الممانعة موجودة فاذا قبلت الشهادة
ظهر النكاح بينهما الساعة ولا يجعل كان الشهادة يقبلها على النكاح في دار الحرب اظهار
الممانعة بينهما في الحال فقبلت الشهادة وان اقام عليها بينة من اهل الحرب لم تقبل شهادتهما
لانا لو قبلناها ابطلناها من حيث قبلناها وذلك لان الشاهدين يقولان هذه زوجته
وقد صارت ذمية بزعمها قبل ذلك فلو قبلنا شهادتهما قبلناها على ذمية وشهادة
اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة فلما كان قبولها يودي الى ابطالها ابطلناها ابتداء
واما اذا شهد مسلمان انها اقرت في دار الاسلام انه تزوجها في دار الحرب قبل ذلك
وكذلك الذميين اذا شهدا بذلك والفرق بين اقرارها بالنكاح في دار الاسلام وبين
اقرارها في دار الاسلام بالدين الذي كان عليها في دار الحرب وانها لا يوخذ بالدين انها
لما منعت نفسها من زوجها في دار الاسلام كان ذلك منها ابتداء غصب في هذه الدار
ولو انها ابتدات الغصب في دار الاسلام منعت من ذلك واما الدين فان اخذها كان
في دار الحرب ولم يحدث منها منع بعد الخروج الى دار الاسلام لانه كان ممنوعا قبل ذلك ولا
يجوز لنا ان نقضي بشيء كان في تلك الدار قال الفقيه ابو جعفر هذا قول محمد رحمه الله
انه لا يقبل البينة على اقرار المراة بذلك لانه في ارض الحرب يريد به اذا دخل الزوج بامان
ولم يصر ذميا ولا مسلما فلم يقبل اقرار المراة بذلك لان النكاح انما ظهر في تلك الدار
وكان لهما ان يرجعا الى دار الحرب ولكن دخولهما يجري عليهما احكاما فلذلك لم ياخذها
باقرارها وفي المنتقى لو ان جندا من اهل الشرك او قوما من اهل حصن استامنوا المسلمين
وهم في معمعة القتال فامنوهم وصاروا الى ايدي المسلمين فارادوا ان ينصرفوا الى مامنهم
في دار الحرب ويصيروا ذمة
ما يجب اعتباره في هذا الفصل شيان احدهما ان تصادق المسبي والمسبية
على النكاح معتبر اذا لم يتضمن اضرارا بالمسلمين بابطال الملك عليهم اما اذا تضمن اضرارا
بهم فلا وكان ينبغي ان لا يعتبر تصادقهما على النكاح اصلا وبه قال بعض العلماء لان السبي
حالهم مترددين الرق بان يقسمهم الامام بين الغانمين وبين الحرية بان يمن عليهم
فكانوا بمنزلة المكاتبين في هذه الحالة والمكاتب مع المكاتبة اذا تصادقا على النكاح
لا يعتبر تصادقهما لانهما لا يملكان انشاء النكاح فيتهمان في هذا التصادق فمن اصحابنا
من قال هذا حكم ثبت بقصة عمر رضي الله عنه فانه فتح سواد الكوفة وقررهم على
انكحتهم ولم يسالوهم البينة على ذلك وهذا لا يستقيم لان عمر رضي الله عنه من على اهل
سواد الكوفة وفي هذه المسئلة لو من الامام عليهم يعتبر تصادقهما على النكاح ايضا لان
بالمن تثبت الحرية الاصلية والحر والحرة اذا تصادقا على النكاح يعتبر تصادقهما
لانهما يملكان انشاء النكاح فلا يتهمان في الاقرار ولا كلام فيه انما الكلام قبل المن
وقبل المن المسبي بمنزلة المكاتب لا يملك انشاء النكاح فيتهم في الاقرار ولكن الوجه
الصحيح في هذا ان يقال بان لانكحتهم حكم الصحة في دار الحرب حتى قال عليه السلام
ولدت من نكاح وسنتها لم يبطل النكاح على ما عرف في موضعه لا بد من ان يكون لاظهار
ذلك طريقان وذلك اما التصادق او الشهادة وتعذر اشتراط الشهادة لانا لو شرطنا
الشهادة من اهل الحرب لان المسلمين لا يحضرون انكحتهم في دار الحرب وشهادة اهل
الحرب ليست بحجة هنا لقيامها على المسلمين فلو لم يقبل قولهم في ذلك ادى الى امر قبيح لان
ان من اصحاب رسول الله عليه السلام من سبي مع زوجته ولم يعرف ذلك الا بقولهم

وقررهم

وقررهم رسول الله عليه السلام على ذلك بمجرد قولهم فصار ذلك اصلا في اعتبار
تصادق المسبي والمسبية على النكاح فيجب اعتباره الا اذا تضمن ضررا بالغير فحينئذ
لا يعتبر لان مثله لا يعتبر من المسلم فمن الكافر اولى وكما يجب اعتبار قولهم في النكاح يجب
اعتبار قولهم في النسب لان انسابهم تثبت في دار الحرب بحسب ثبوت انسابنا في دار
الاسلام بالسبي لا تبطل انسابهم على ما عرف لا بد وان يكون لاظهار ذلك طريقا وليس
ذلك الا الرجوع الى قولهم على ما مر في النكاح فيجب اعتبار قولهم على ما مر والثاني ان
الولد الصغير يعتبر تبعا للابوين او لاحدهما في الدين فان انعدما يعتبر تبعا لصاحب
اليد فان عدمت اليد يعتبر تبعا للدار لانه تعذر اعتباره اصلا في الدين فلا بد من
اعتباره نظرا اليه غير ان علة التبعية في الابوين اقوى فيعتبر اولا تبعا لهما او لاحدهما
وعند انعدامهما علة التبعية في حق صاحب اليد اقوى وقد عرف دلايل ذلك
في المبسوط قال محمد رحمه الله واذا سبى المسلمون اهل حصن او اهل مدينة من اهل الحرب
فلم يحرزوهم بالدار حتى قال رجل منهم لامراته منهم هذه امراتي وصدقته في ذلك او
قالت امراة منهم لرجل منهم هذا زوجي وصدقها في ذلك ولا يعلم ذلك الا بقولهما
فانهما يصدقان على ذلك وكانت امراة له لما ذكرنا ان تصادق المسبي والمسبية على النكاح
معتبر اذا لم يتضمن اضرارا بالمسلمين بابطال الملك عليهم ولم يتضمن ذلك هنا لان قبل
الاحراز لم يثبت الملك للغانمين في الغنيمة اصلا على ما عرف في موضعه فجاز ان يعتبر
تصادقهما ولان اسوء حال المسبي والمسبية ان يعتبرا رقيقين الا ان الرقيق من اهل النكاح
والاقرار به حقيقة وانما يصح اقرار الرقيق بالنكاح شرعا لما فيه من الاضرار بالمولى اما
من جهة الامة بسبب تحريم الفرج على المولى واما من جهة العبد بسبب شغل رقبته وما لبته
بالمهر وانه عيب وهذا المعنى لا يوجد هنا لان الغنايم لا تملك قبل الاحراز بدار الاسلام
اصلا فلا يتحقق ضرر تحريم الفرج ولا ضرر التعيب بسبب شغل الرقبة والمالية وكذلك
الجواب فيما اذا تصادقا على النكاح بعد الاحراز قبل القسمة يعتبر تصادقهما وكانت امراة
له لان بمجرد الاحراز لا يثبت الملك للغانمين في الغنيمة الا ترى ان للامام ولاية قتل
الرجال بعد الاحراز قبل القسمة الا ترى ان للامام ان يمن عليهم في هذه الحالة بان
يبعثهم الى مدينة او قرية من دار الاسلام يعمروها ولو ثبت الملك للغانمين في الغنيمة
لكانت هذه الاحكام على عكس هذا واذا لم يثبت الملك للغانمين بمجرد الاحراز لا يتاتى
ضرر ابطال الملك ولا ضرر تحريم الفرج ولا ضرر التعيب حتى يصدقهما من وقعا في نصيبه
وانما كان هكذا لان بعد القسمة ثبت عليها ملك المتعة بملك الرقبة لمن وقعت في
نصيبه وفي هذا التصادق ابطال ملك المنفعة عليه وتحريم الفرج عليه وكذلك مالية
العبد ورقبته صارت خالصة لمن وقع العبد في نصيبه بالقسمة في هذا التصادق
يتعيب مالية ورقبة بالمهر والمنفعة وانما تعيبت المالية فيكون ابطالا للمالية من وجه
فياتي ضرر ابطال الملك على المعنى الاول وضرر التعيب وتحريم الفرج على المعنى الثاني
ولان اعتبار تصادقهما وكذلك اذا تصادقا على النكاح بعد القسمة في دار الحرب او بعد
البيع في دار الحرب لم يعتبر تصادقهما لان قسمة الامام الغنايم وبيعه اياها في دار الحرب
صحيح فيثبت الملك في الجارية والعبد للمشتري ولمن وقعا في سهمه بالقسمة فيتاتى
ضرر ابطال الملك وضرر التعيب وتحريم الفرج ولانه لا ضرورة الى اعتبار تصادقهما
بعد القسمة وبعد البيع على ما مر قال ولو ان الامام لم يقسم الغنايم ولم يبعها حتى ادعى
رجل من السبي غلاما صغيرا لا يعبر عن نفسه انه ابنه وكانت الدعوى في دار الحرب صحت
الدعوى سواء كان الغلام في يدي هذا المدعي او في يدي حربي اخر او في يدي مسلم

قوله تعالى ادعوهم لابائهم وقال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
اضاف الولد الى الاب بلام التمليك ولهذا اختص بالنفقة وقال القايل انما امهات
الناس اوعية واذا كان الاب اصلا كانت هي بالاقرار بالبنوة مقرة على الغير فلا يصح
اقرارها وقد صح عن عمر رضي الله عنه انه كان لا يورث الحميل الا ببينة واختلف
العلماء في تفسير الحميل قال بعضهم الحميل من يحمل النسب على الغير فعيل بمعنى
الفاعل وهذه تحمل النسب على الغير وهو الزوج وان ظهر لها زوج فلا يصدق الا
ببينة وبعضهم قالوا الحميل من يحمل نسبه الغير فعيل بمعنى المفعول وهذا الولد
حمل نسبه على الغير فلا يحكم به الا بالبينة فان مات هذا الصبي في دار الحرب
لا يصلى عليه الا اذا كان في يد مسلم بالبيع او بالقسمة فان له حكم الاسلام تبعا لصاحب
اليد فيصلى عليه اذا مات وان مات بعد الاحراز الى دار الاسلام ولم يصف الكفر يصلى
عليه وان كان في يدها لانا حكمنا باسلامه تبعا للدار ولا عبرة ليدها لانه لا طول
دعويها ثم قال في الكتاب ولم يصف الكفر وهذا دليل على ان حكم التبعية في الدين
انما يثبت اذا لم يظهر منه خلافه وان اراد الامام ان يفرق بينهما وبين هذا الصغير
الذي ادعت نسبه بالقسمة او بالبيع كره استحسانا ولا كره قياسا وجه القياس
ان كراهة التفريق تترتب على ثبات النسب ولم يثبت النسب هنا بقولها الا ترى انه
لو لم يكن الصغير في يدها لا يكره التفريق وانما يكره لما قلنا وجه الاستحسان في ذلك
ان كراهة التفريق عرفت بالاثار من جملة ذلك حديث سبايا اوطاس فان رسول الله صلى
الله عليه وسلم راى جارية والهة فسال عن شانها فقيل بيع ولدها فقال عليه السلام
ادركوا ثلاث مرات لا يوله والدة بولدها وثمه ما عرف كون الولد ولدها الا بقولها
بخلاف ما اذا لم يكن الصبي في يدها كان المعنى في ذلك وهو ان الصبي اذا كان في يدها
فالجمع ثابت بينهما حسا فيجب اعتبار قولها في المنع من التفريق احتياطا لان الانسان
ان لم يعرف وله حرمن اب فرق وليس له ذلك كما اذا لم يكن الصبي في يدها فالجمع
غير ثابت بينهما اصلا فلو اعتبر قولهما اعتبر لاثبات الجمع ولا يجوز اعتبار مجرد
قولها لاثبات الجمع قال ولو مات احدهما بعد ما عتقا وترك الجارية المدعية او الصغير
الذي ادعته لا يتوارثان هكذا ذكر في الزيادات وذكر في بعض روايات كتاب الدعوى
فقال لا يتوارثان الا ان يكون لهما وارث معروف فقيل لا اختلاف بين الروايتين
ولكن ما ذكر هاهنا محمول على ما اذا كان لهما وارث معروف وانما توارثا اذا لم يكن
لهما وارث معروف باعتبار ان كل واحد منهما اقر لصاحبه بالميراث والنسب وليس
في اعتبار اقرارهما في حق الميراث ابطال حق على احد اذا لم يكن لهما وارث معروف فيعتبر
وليس من ضرورة صحة الاقرار بالميراث حتى يشاركه في نصيبه ولم يصح اقراره له
بالنسب كذا هاهنا بخلاف ما اذا كان لها وارث معروف لان في اعتبار اقرارهما في
حق الميراث ابطال الحق على الوارث المعروف وليس لهما هذه الولاية اما هنا فبخلافه وقيل
في المسالة روايتان على رواية الزيادات لا يتوارثان وان لم يكن لهما وارث معروف وجه
ما ذكر في بعض روايات كتاب الدعوى ما ذكرنا وجه ما ذكرنا في الزيادات ان الاقرار
بالمال هاهنا ما ثبت مقصودا انما ثبت في ضمن الاقرار بالنسب فاذا لم يثبت المتضمن
وهو النسب هنا كيف يثبت المتضمن وهو المال وفي المنتقى امراة ادعت صبيا من السبي
انه ابنها والصبي في يد امراة اخرى فاني ادفعه اليها ولا افرق بينهما ولو لم تصدقها
تلك المراة التي الصبي في يدها لم تصدق هذه المدعية قال الا ترى ان امراة في
دار الاسلام لو التقطت صبيا فادعت امراة انه ابنها وكذبته الملتقطة الى الا دفعها

لما ذكرنا ان قول المسبي في باب النسب متعبر الا اذا تضمن اضرارا بالغير ولم يتضمن
اذ ليس فيه ابطال الحق على احد وفيه نفع للصغير لانه يتشرف بسبب النسب قوله ويكون
الولد كافرا اما اذا كان في يد المشتري او في يد حربي اخر فظاهر لان الصغير الذي
لا يعبر عن نفسه انما يحكم له بالاحكام تبعا للابوين او لاحدهما او تبعا لصاحب اليد
او تبعا للدار ولم يوجد شي من ذلك فلا يكون مسلما واما اذا كان في يد مسلم فكذلك
لان الصغير انما يصير مسلما تبعا لصاحب اليد اذا لم يكن مع احد ابويه وهذا الصغير مع الام
فانه يثبت النسب من هذا المدعي ولان يد المسلم غير متاكده لعدم الاحراز بدار الاسلام
ولا يعتبر الصبي تبعا له بهذه اليد فلا يحكم له بالاسلام لهذا وان كانت الدعوى بعد
الاحراز بدار الاسلام ان كان الصبي في يد هذا المدعي او في يد حربي اخر صحت دعوته
لما ذكرنا ويكون كافرا لو مات لا يصلى عليه ولا يحكم باسلامه تبعا للدار لانه انما يحكم
باسلامه تبعا للدار اذا لم يكن مع احد ابويه ولم يكن في يد كافر اخر واما اذا كان في يد
مسلم فالقياس ان لا تصح دعوته ويكون مسلما لو مات يصلى عليه وجه القياس في
ذلك ان يد المسلم تاكدت بالاحراز بدار الاسلام فحكم باسلامه تبعا للدار ففي تصحيح دعوته
تبديل دينه لانه لا عبرة لتبعية صاحب اليد والدار مع تبعية احد الابوين وفيه اضرار
بالصغير فلا تصح دعوته في ذلك وجه الاستحسان في ذلك اثبات النسب ينفع الصغير
لان الولد يتشرف اذا كان له اب معروف ويتعير اذا لم يكن له اب معروف وتبديل الدين
يضره فتصح دعوته فيما ينفعه فيثبت النسب منه ويكون مسلما يصلى عليه وليس من
ضرورة ثبات نسبه منه ان يكون كافرا الا ترى انه لو اسلمت ام الصغير يحكم باسلامه
وهو ثابت النسب من الكافر كذا هاهنا قال مشايخنا وهذا هو القياس في الاستحسان
الذي ذكرنا في كتاب اللقيط في ذمي ادعى نسب لقيط وجده مسلما في دار الاسلام
فان كان الصغير يعبر عن نفسه ويعقل الا انه لم يبلغ بعد لا يثبت نسبه الا بتصديقه
فان صدق الذمي فيما ادعى ثبت نسبه منه وكان كافرا على دينه سواء كان في يد المدعي
او في يد حربي اخر او في يد مسلم لو مات لا يصلى عليه لانه بتصديقه اياه اقر انه تابع له
في الدين وردة الصبي العاقل صحيحة استحسانا فكذا اقراره على دينه وبهذا الفصل
يستدل بعض اصحابنا ان الصحيح من المذهب ان الصبي انما يجعل تبعا لابويه في الدين
اذا كان لا يعقل ولا يعبر عن نفسه اما اذا كان يعقل ويعبر عن نفسه فلا الا ترى
لو لم يجعل مسلما تبعا للدار هنا لما كان يعقل ويعبر عن نفسه وفي نوادر ابن سماعه
عن محمد رحمه الله اذا اخرج السبي الى دار الاسلام فلم يقسموا حتى ادعى رجل منهم
صبيا انه ابنه وقد كانوا سبوا جميعا جعلته ابنه ولم اجعله على دينه ثم قال
رجع محمد عن هذا الحرف وقال اجعله على دين ابيه ايضا ودعوته في دار الاسلام قبل
القسمة ودعوته في دار الحرب سواء قال الا ان الصبي في يد مسلم فاجعله مسلما يكون م
ولا يكون على دين الذي ادعاه وفي المنتقى اذا ادعى مسلم او ذمي صبيا من السبي
في دار الحرب انه ابنه جعلته على دين ابيه المسلم وجعلته فيئا وقيل فان كان
ادعاه من امراة حرة مسلمة او امة لم اقل قد يكون المسلم فيئا الا ترى ان مسلما لو
تزوج امراة منهم فسبيت وهي حبلى منه ثم وضعت فان ولدها في معها وهو مسلم
قال ولو ادعت امراة من السبي صبيا تحمله وهو لا يعبر عن نفسه او يعبر الا انه صدقها
في ذلك لا تصح دعواها ولا يثبت نسبه منها بخلاف الرجل والفرق ان الاب اصل في
باب النسب والام كالتابع فكان ثبوت النسب من الام بناء على ثبوت النسب من الاب
يثبت النسب اولا من الاب ثم يثبت من الام تبعا لثبوته من الاب والدليل على ان الاب اصل

الى المدعية كذا ههنا ولو ادعت امراة من السبي صبيا في يدها انه ابنها من هذا الرجل وهذا
الرجل زوجها وصدقها الرجل في ذلك فهما مصدقان والرجل زوجها والغلام ابنهما
اذا كان قبل الاحراز بدار الاسلام او بعد الاحراز قبل القسمة معتبر وانعدام ابنهما
لان قول المسبي في باب النسب معتبر على ما مر فيثبت النسب بقول الزوج واحيل
به على الفراش الظاهر وذلك يقتضي ثبوت النسب منهما ضرورة او نقول قول المسبي
في باب النسب معتبر وكذلك قول المسبية ههنا لانها لا تحمل النسب على الغير هنا الاقرار
الزوج بذلك وكذلك اذا لم يكن الصبي في يد واحد منهما فتصادقا على ذلك فهما مصدقان
والرجل زوجها والغلام ابنهما لما قلنا فكان الولد على دينهما اذا كانوا في دار الحرب
تبعا لهما وكذلك اذا كانوا في دار الاسلام ولم يحكم باسلامه تبعا للدار لما ذكرنا
ان تبعية الابوين وصاحب اليد اقوى من تبعية الدار ولو تصادقا على ذلك بعد
القسمة او بعد البيع في دار الحرب او في دار الاسلام لا يصدقان على النكاح ولا على
النسب الا بالتصديق اما على النكاح فلان في اثبات النكاح في هذه الصورة اضرارا
بالمشتري وبمن وقعا في سهمه على ما مر واما على النسب فلانه صار مملوكا للمشتري
ولمن وقعا في سهمه ودعوى الانسان نسب مملوك الغير لا يصح الا بتصديق المالك
بخلاف ما قبل القسمة والبيع لان هناك لم يثبت الملك فيه لواحد معين اما ههنا
فبخلافه ولو ان مسلما مقيما في دار الحرب ادعى صبيا من السبي فقال هذا ابني من هذه
المراة وهذه امراتي وصدقته المراة في ذلك والصبي لا يعبر عن نفسه او يعبر وصدقهما
في ذلك وكان ذلك في دار الحرب قبل القسمة وقبل البيع فانه يصح دعويه ويثبت
النسب والنكاح لانه يثبت ذلك بقول الحربي ودعويه في هذه الحالة فبقول المسلم
اولى وكان الولد مسلما تبعا للاب ثم ينظر في الولد ان كان عليه سيماء المسلمين وعلاماتهم
فهو حر لا سبيل عليه لان السيما تعقد شهادة الظاهر فيثبت كونه مسلما حرا ظاهرا
من الاصل والظاهر يصلح حجة لدفع الرق وان لم يكن عليه سيما المسلمين وعلاماتهم
كان فيئا للغانمين وكان ينبغي ان لا يصرف فيئا لانه اذا ثبت نسبه من المسلم استند
الى وقت العلوق فتبين انه علق حرا مسلما فكيف يكون رقيقا فيئا والجواب ان نقول
بان النسب انما يثبت بدعواهما للحال وحق الغانمين ثابت قبل ذلك فانه جرى الحكم
بكونه فيئا للمسلمين قبل ذلك فلا يبطل بقولهما والاستناد يثبت في حقهما ولا يثبت
فيما يرجع الى ابطال حق الغانمين توضيحه ان قول الانسان انما يعتبر فيما ينفع لا فيما
يضر بالغير وثبوت النسب ينفعهما ولا يضر بالغير فيعتبر تصادقهما فيه اما ابطال
حق الغانمين يضرهم فلا يعتبر تصادقهما فيه قال محمد رحمه الله ونظير هذا المكاتب
اذا كان له اخ حر مات الاخ الحر وترك ابن عم حر كان الميراث لابن العم دون المكاتب
وان ادعى المكاتب ابا حرا من امراة حرة انه ابنه منها وصدقته المراة في ذلك صحت دعوته
ويثبت النسب منه ولم يصدق في حق تحويل الميراث عن ابن العم اليه لان النسب يثبت
باقراره للحال فلا يبطل ما ثبت لابن العم من الحق قبله فكذا في مسئلتنا ثم استشهد
فقال الا ترى ان الابن لو كان كبيرا ادعى انه مسلما وان كان ماسورا فيهم فان كان
عليه سيما المسلمين حكم باسلامه وكان حرا لا سبيل عليه وان لم يكن عليه سيما المسلمين
لم يحكم باسلامه وكان فيئا وكان تاثير قول الاب في حقه لا يكون اكثر من تاثير قوله
لو كان هو من اهله استشهد بهذه المسئلة ايضاحا لما تقدم قال لو كانت الدعوة بعد
ما قسم الامام الغنايم او باعها لم يصح الا بتصديق من المشتري او ممن وقع في سهمه لما
ذكرنا انه صار مملوكا للمشتري او لمن وقع في سهمه ودعوى الانسان بسبب مملوك الغير

لايثبت

لا يثبت الا بتصديق من المالك بخلاف ما قبل القسمة والبيع لان هناك لم يثبت الملك فيه لاحد
على ما مر

اعتباره في هذا الفصل ما عرف من قاعدة اصحابنا رحمهم الله ان المالك القديم اذا وجد ماله
في ملك عام بان وجده قبل القسمة اخذه بغير شي وان وجده في ملك خاص بان وجده
بعد القسمة اخذه بالقيمة اخذته والاصل فيه قوله عليه السلام لصاحب الفرس او الناقة
ان وجدته قبل القسمة اخذته بغير شي وان وجدته بعد القسمة اخذته بالقيمة ان شئت
والمعنى في ذلك من وجهين احدهما ما ذهب اليه عامة المشايخ ان استيلاء الكافر على
مال المسلم يشبه الغصب من وجه من حيث انه ابتداء ورد على مال معصوم لمسلم ويشبه
الاستيلاء على المال المباح فعملنا بشبه الغصب اذا وجده قبل القسمة وقلنا ياخذه بغير
شي كما هو قضية الغصب في ساير المواضع وعملنا بشبه الاستيلاء على المال المباح اذا وجده
بعد القسمة وقلنا بانه ياخذه بالبدل كما هو قضية الاستيلاء على الاموال المباحة في ساير
المواضع عملا بالشبهتين ومعنى اخر اختاره المحققون من اصحابنا رحمهم الله تعالى ان
الكفار اذا استولوا على بعض اموال المسلمين فالواجب على المسلمين ان يجتمعوا ويستنقذوا
ذلك من ايدي الكفار ويوصلوه الى صاحبه لان حرمة المال كحرمة النفس ولو اسر
صاحب المال كان حقا على المسلمين ان يجتمعوا ويستنقذوه من ايديهم فكذا في المال
فقبل القسمة الحق في الغنيمة لجماعة المسلمين وقد وجب عليهم ايصال هذا المال الى صاحبه
ولا يجوز للانسان ان ياخذ بازاء عمل قد وجب عليه عوضا فاما بعد القسمة صار ملكا للذي
وقع في سهمه على الخلوص وما كان يجب عليه استنقاذ هذا المال من ايدي الكفرة
وايصاله الى صاحبه لعدم قدرته عليه فلو اخذ القيمة من صاحبه متى اراد صاحبه
الاخذ لا يكون اجرا بازاء عمل وجب عليه عوضا فلهذا افترقا هذا اذا وجد ماله في
المغنم وان وجد ماله في يد رجل يملكه من جهة الكفار ان يملكه بعوض صحيح اخذه
بمثل ذلك العوض ان كان العوض مثليا وبقيمة ذلك العوض ان لم يكن مثليا وان
لم يملكه بعوض فاسدا وبغير عوض بان يملكه بالهبة ان كان المال الماسور من ذوات
القيم اخذه بمثله والاخذ بالمثل لا يفيد ولا يرد الشرع به بخلاف الاخذ بالقيمة
لانه مفيد حتى يصل الى العين فجاز ان يرد الشرع به اما ههنا بخلافه قال محمد رجل
له كر تمر فارسي جيد اخذه الكفار واحرزوه بدارهم ثم دخل مسلم واشتراه منهم
بكري تمر دقل واخرجه الى دار الاسلام ثم حضر المالك القديم فليس له ان ياخذه هكذا ذكر
المسئلة في الزيادات وذكر هذه المسئلة في السير الكبير وقال بانه ياخذه بكري تمر
دقل فوجه ما ذكر في السير ان المشتري من العدو يملك الكر الماخوذ بشرى صحيح لان
الربوا لا يجري بين المسلم والحربي في دار الحرب فصح شرا الكر الفارسي بكري دقل كما يصح لو
اشتراه بدراهم والاخذ مفيد باعتبار الصفة لانه يعطي كري دقل وياخذ كرا جيدا فارسيا
فيثبت له حق الاخذ بما قام على المشتري كما لو اشتراه بدراهم فان قيل كيف ياخذه
بكري دقل وانه ربوا قلنا هذا فاسد لان الربوا يتمكن فيما هو بيع وهذا ليس ببيع بل هو
فداء عن ملكه لانه يعيد الى قديم ملكه الى هذا اشار محمد رحمه الله في السير حيث قال
لان هذا فداء وليس ببيع ولا شرا ووجه ما ذكر في الزيادات ان الاخذ غير مفيد لانه لو
اخذه اخذه بكر فارسي مثله فلا يفيد الاخذ بيانه وهو ان المشتري من العدو تملك الكر
الماسور بشرى فاسد لان الله تعالى حرم الربوا مطلقا من غير فصل بين ان يكون في
دار الحرب او في دار الاسلام ومن غير فصل بين ان يكون العاقد مع المسلم حربيا او مسلما واذا

هذه الشرا والمشتري في الشرا الفاسد مضمون على المشتري بالقيمة والقيمة هنا
المثل لو اخذه اخذه بمثل فلا يفيد الاخذ ونقول هذا احتيال لاخذ اموال الحربي بطيب
من انفسهم وليس ببيع لما فيه من الربوا والمسلم المستامن مامور شرعا بالاحتيال لاخذ
اموالهم بطيب من انفسهم ما امكن لما فيه من تقليل مالهم فكانهم وهبوا الكر منه
ولو وهبوا الكر منه لم يكن للمالك القديم حق الاخذ لانه لو اخذه بمثله فلا يفيد
فالمحققون من مشايخنا قالوا ليس في المسئلة اختلاف الروايتين ولكن ما ذكر في السير
قول ابي حنيفة ومحمد لان عندهما الربوا لا يجري بين المسلم وبين الحربي في دار الحرب
فملك المشتري الكر المأسور بشرى صحيح والمشتري في الشرى الصحيح مضمون
بالثمن والاخذ بالثمن مفيد باعتبار الصفة ان لم يكن مفيدا باعتبار الكيل وما ذكر في
الزيادات قول ابي يوسف رحمه الله لان عنده الربوا يجري بين المسلم وبين الحربي في
دار الحرب فملك المشتري الكر المشترى شرا فاسدا والمشترى بالشرا الفاسد
مضمون بالقيمة والقيمة ههنا المثل والاخذ بالمثل لا يفيد فلا يثبت له حق الاخذ
فان قيل الاخذ بالمثل مفيد حتى صح بيع الكر بكر مثله والبيع لا يجوز الا لفائدة كالاخذ
هنا قلنا عن هذا من وجهين احدهما ان مبنى البيع التراضي فصح لاحتمال فائدة ما
اما ههنا القاضي هو الذي يقضي ويلزم واحتمال الفائدة لا يكفي لذلك والثاني
ان البيع يقع على المعينين والمعينان قلما يتساويا بمثل في الذمة والمثل في الذمة لا
يتصور فيه التفاوت ولو كان المشتري اشترى هذا الكر منهم بخمر او خنزير واخرجه
الى دار الاسلام لم يكن للمالك القديم حق الاخذ باتفاق الروايات لان هذا الشرا
ان اعتبر جائزا كما هو وجه رواية كتاب السير لا يكون له حق الاخذ لانه لو اخذ اما ان
ياخذ بعين الخمر والخنزير او بقيمتهما وكل ذلك متعذر اما الاخذ بالعين فلان المسلم
ممنوع من تمليك الخمر والخنزير قصدا واما الاخذ بالقيمة لانه لا قيمة للخنزير والخمر
في حق المشتري من العدو ولا في حق المالك القديم الا ترى ان الذمي او المسلم اذا اتلف
على مسلم خمرا او خنزيرا فانه لا يضمن له شيا فاذا تعذر الاخذ بالعين وبالقيمة سقط
حقه في الاخذ حتى لو كان المشتري من العدو ذميا كان له ان ياخذ بقيمة الخمر والخنزير
وان اعتبر هذا الشرا فاسدا او اعتبر هذا احتيالا لاخذ اموالهم كما هو وجه رواية
الزيادات اخذ صاحب الكر بالمثل على نحو ما بينا فلا يفيد الاخذ ولو كان المشتري
من العدو اشترى هذا الكر بكر مثله ثم اخرجه الى دار الاسلام لم يكن للمالك القديم
ان ياخذه على الروايات لان هذا الشرا صحيح على الروايات كلها اذ ليس فيه ربوا
والمشتري شرا صحيحا مضمون بالثمن والثمن ههنا مثلي والاخذ بالمثل لا يفيد ولو
كان اشتراه بكر دقل مثله كيله الا انه اردا منه يدا بيد واخرجه الى دار الاسلام كان
للمالك القديم ان ياخذه على الروايات كلها لان هذا الشرا صحيح على الروايات كلها
والاخذ بما قام عليه ممكن لانه مال متقوم في حق المشتري من العدو وفي حق المالك القديم
وانه مفيد باعتبار الصفة لانه ياخذ جيدا ويعطي رديا ان لم يكن مفيدا باعتبار
الكيل فيثبت له حق الاخذ بما قام عليه فان كان اشتراه بكر مثله نسيئة ثم اخرجه الى
دار الاسلام لم يكن للمالك القديم ان ياخذه اما على رواية السير فلان هذا الشرا صحيح
والمشتري شرى صحيحا مضمون بالمسمى والمسمى مثلي وعلى رواية الزيادات هذا
الشرا يعتبر فاسدا او يعتبر احتيالا لاخذ اموالهم كانهم وهبوا منه فيثبت له حق
الاخذ بالقيمة والقيمة هنا المثل فلو ثبت له حق الاخذ يثبت بالمثل وانه لا يفيد
ولو اخذ المشركون الف درهم نقدا من بيت المال لرجل واحرزوها بدارهم فدخل مسلم دارهم

واشترى بالف درهم عليه وتفرقوا عن قبض ثم اخرجها الى دار الاسلام كان للمالك
القديم ان ياخذها على الروايات كلها والمشتري شرا صحيحا مضمون بالمسمى باتفاق
الروايات والاخذ بالمسمى مفيد ههنا باعتبار الصفة فياخذه بالمسمى بهذا الطريق او
اشتراها بدنانير واخرجها الى دار الاسلام كان للمالك القديم ان ياخذها وكان ينبغي
ان لا ياخذها لان العقد ما انعقد على الدراهم المحرزة وانما انعقد على الف نقد بيت
المال في الذمة الا انهم اعطوه الدراهم المحرزة عوضا عما وجب في الذمة من الالف الجياد
ليس بعوض عما اعطى من الغلة فلو اخذها بمثلها من الجياد لا يكون الاخذ مفيدا والجواب
الماخوذ في حكم عين ما تناوله العقد اذ لو لم يجعل كذلك كان هذا استبدالا لا ابدال
الصرف قبل القبض وانه لا يجوز واذا جعلنا الماخوذ في حكم عين ما تناوله العقد كانت
الدراهم الغلة عوضا عن الدراهم المحرزة فان اخذها اخذها بالدراهم الغلة فكان
الاخذ مفيدا استشهد في الكتاب فقال الا ترى انه لو احرز العدو كر المسلم ثم قال
المسلم دارهم بامان واسلم اليهم مائة درهم في كر حنطة سلما صحيحا فلما حل الاجل
قضوه الكر الذي احرزوه بدارهم فقبضه واخرجه الى دار الاسلام كان للمالك القديم
ان ياخذه بمائة درهم وجعل المقبوض في حكم عين ما تناوله كان الاخذ مفيدا لانه
ياخذه بالدراهم فكذلك في الصرف لاستوائهما في حرمة الاستبدال فرق بين مسئلتنا
هذه وبين ما اذا باع المسلم من اهل الحرب عوضا بالف درهم نقد بيت المال فنقدوه
الالف المحرزة مكان تلك الالف فقبضها واخرجها الى دار الاسلام ليس للمالك القديم
ان ياخذها والفرق ان في مسئلتنا المشتري من العدو ملك الالف المحرزة بالف
درهم غلة لما ذكرنا ان المقبوض جعل في حكم عين ما تناوله العقد واذا تملك الدراهم
المحرزة اخذها بالف درهم غلة فكان الاخذ مفيدا اما في مسئلة العرض الدراهم
المحرزة انما تعقد على مثلها دينا في الذمة والدراهم المحرزة عوض عن ذلك ولا ضرورة
الى ان يجعل الدراهم المحرزة ههنا في حكم عين ما تناوله العقد لان الالف التي
وجب في الذمة ثمن العرض من كل وجه والاستبدال بالثمن قبل القبض جائز فصارت
الدراهم المحرزة عوضا عما وجب في ذمة اهل الحرب فلو اخذها اخذها بمثلها فلا يفيد
فهذا هو الفرق بينهما قال في الكتاب الا ترى ان العدو لو احرز كر المسلم ثم دخل مسلم
دارهم بامان وباع منهم عرضا بكر حنطة في الذمة فقبضوه الكر المحرز فقبضه واخرجه
الى دار الاسلام لا يكون للمالك القديم ان ياخذه لان الكر المحرز عوض عما وجب في
الذمة وليس بمعقود عليه ولا ضرورة الى جعله في حكم عين ما تناوله العقد لان الكر
الذي في الذمة عن عرض والاستبدال بالثمن قبل القبض جائز فكان هذا الكر عوضا
عما وجب في الذمة لا عن المتاع فلو اخذه اخذه بمثله فلا يفيد كذا ههنا ولو كان مكان
الكر ثيابا للمسلم احرزها العدو ثم دخل مسلم دارهم وباعهم متاعا بثياب موصوفة في
الذمة الى اجل معلوم فلما حل الاجل قضوه الثياب الذي احرزها فاخذها المالك القديم
اخذها بقيمة المتاع الذي اعطاهم المسلم لان المقبوض هنا في حكم عين ما تناوله العقد
لان الثياب لا تثبت في الذمة الا مبيعة ولهذا لا تثبت الا بطريق السلم والاستبدال
بالمبيع قبل القبض لا يجوز فجعل المقبوض في حكم عين ما تناوله العقد فكان عوضا عن
المتاع الذي اعطاهم فياخذه بقيمته ولو احرز العدو كر المسلم فدخل مسلمان دارهم
بامان فاشتريا هذا الكر منهم بدراهم واخرجاه الى دار الاسلام واقتسماه نصفان
ثم استهلك احدهما نصيبه وحضر المالك القديم فله ان ياخذ النصف الباقي من الذي
في يده بنصف الثمن فرق بين هذا وبينما اذا كان مكان الكر عبد او وطي وباقي المسئلة بحاله

فان المالك القديم ياخذ النصف الذي ظفر به بربع الثمن وبنصف قيمة الثياب التي صارت
لشريكه والفرق هو ان قسمة المكيل والموزون افراز محض وليس بمبادلة ولهذا ينفرد به
احد الشريكين ويملك كل واحد منهما بعد القسمة ان يبيع نصفه مرابحة على نصف
الثمن فالنصف الذي في يد احد المشتريين عين ما ملكه بالشرا فياخذه بنصف الثمن
فاما قسمة الثياب ففيها معنى المبادلة والمعاوضة ولهذا لا ينفرد بها احد الشريكين
بعد القسمة مرابحة على نصف الثمن فما صار لكل واحد منهما نصف ملكه بالشراء ونصفه
ملكه عوضا عما ترك لصاحبه من نصيبه فما صار له بالشرا او هو ملكه عوضا عما ترك
لصاحبه من نصيبه فما صار له بالشرى وهو نصف نصيبه اخذ المالك القديم بقيمة
المبدل وهو قيمة نصف ما سلم لشريكه ولو احرز المسلم كر المسلم فدخل المسلم دارهم واقرضهم
كرا فقضوه ذلك الكر الذي احرزوه فاخرجه الى دار الاسلام للمالك الاول القديم عليه
سبيل سوا كان المستقرض مثل المحرز او دونه او اجود منه وكان ينبغي ان يكون للمالك
القديم حق الاخذ بمثل المستقرض فيما اذا كان المستقرض اردى لان القرض مضمون
بمثله فانما يملك المسلم هذا الكر الجيد المحرز بدلا عما استحقه في ذمتهم ذلك كر ردي
فلو اخذ المالك القديم اخذ بمثله من الردي فيكون الاخذ مفيدا والجواب ان المقبوض
في باب القرض في حكم عين المستقرض لانه القرض عارية ولهذا لا يصح التاجيل فيه وفي
العارية الواجب عين المستعار فيكون المقبوض في حكم عين المستقرض لا بدلا عنه فلو
اخذه المالك القديم اخذه بمثله فلا يفيد الاخذ ولو احرز العدو ابريق فضة
لرجل وزنه خمسمائة فاشتراه مسلم منهم بالف درهم واربعمائة كان للمالك القديم
ان ياخذه بقيمته مصوغا من خلاف جنسه وذكر المسئلة على هذا الوجه في الزيادات
في ابواب السير وذكر هذه المسئلة في ابواب الشفعة من الزيادات وقال ياخذه بالثمن
الذي اشتراه المشتري من العدو وهكذا ذكر في ابواب السير الكبير وجه ما ذكر من
الزيادات ان هذا الشرا وقع فاسدا والمشتري شرا فاسدا مضمون بالقيمة وقيمة
الفضة من خلاف جنسه ان نقول بان هذا احتيال لاخذ اموالهم وليس ببيع لما فيه
من الربوا فكانهم وهبوه منه وهناك ياخذ المالك القديم بقيمته دنانير لان الفضة
لا تقوم بنفسها وانما تقوم بغيرها وجه ما ذكر في ابواب الشفعة وفي السير الكبير
ان هذا الشرا صحيح على ما هو رواية كتاب السير والمشتري شرى صحيحا مضمون
بالمسمى والاخذ بالمسمى مفيد باعتبار الصفة فيثبت له حق الاخذ بالمسمى ومعنى اخر
ما اشار اليه محمد رحمه الله قال بان اخذ المالك القديم ليس بتملك مبتدا بل مفاداة
واعادة الى قديم ملكه واحيا لحقه فوجب الاحيا بتسليم ما بذله صاحب اليد ليخرج هو
من البين فتعود العين الى قديم ملكه الاولى واستشهد بمسائل لبيان ان اخذ المالك
القديم مفاداة ليعود الى ملكه القديم فقال الا ترى انه لو كان مبيعا عاد مبيعا حتى
باعه مرابحة على الثمن الاول ولو وجد به عيبا رده على بائعه بالعيب ولو كان موهوبا
كان للواهب ان يرجع فيه ولو كان عبدا في عنقه جناية قبل الاسر تخير بين الدفع والفداء
كما كان تخير قبل الاسر وصار ما ذكر في ابواب الشفعة في جنس هذه المسائل جوابه موافقة
لاحدى روايتي الزيادات وان كان اشتراه بمثل وزنه دراهم يدا بيد واخرجه الى
دار الاسلام كان للمالك القديم ان ياخذه بمثل تلك الدراهم على الزيادات كلها ولو
كان اشتراه بمثل وزنه دراهم ولكن الى اجل فاخرجه الى دار الاسلام فهذا وما لو اشتراه
باكثر من وزنه او اقل من وزنه سواء فيكون على الروايتين ولو كان اشترى هذا الابريق
منهم بخمر او خنزير اخذه المالك القديم بقيمته بخلاف جنسه على الروايات كلها لان هذا

الشراء

الشرا ان اعتبر جائزا في دار الحرب كما هو وجه رواية كتاب السير وتعذر على صاحب
الابريق اخذه بعين الخمر والخنزير وبقيمتها لما مر امكن الاخذ بقيمة الابريق من خلاف
الجنس والاخذ مفيد باعتبار الصفة فكان له حق الاخذ بخلاف ما اذا اشترى الالف الجياد
المأسور بخمر او خنزير فانه لا ياخذه المالك القديم وان اعتبر هذا الشرا جائزا على رواية
كتاب السير لان هناك تعذر الاخذ بالخمر والخنزير وبقيمتهما على ما مر وتعذر الاخذ بقيمة
الالف لان قيمتها مثلها والاخذ بالمثل هناك لا يفيد لا باعتبار الصفة ولا باعتبار الوزن
وان اعتبر هذا الشرا فاسدا واعتبر هذا احتيالا لاخذ اموالهم كما هو وجه رواية الزيادات
كان مضمونا بالقيمة والقيمة دنانير لان الفضة لا تقوم بنفسها والاخذ بالدنانير مفيد
الالف الجياد على رواية الزيادات حيث لا ياخذها المالك وان اعتبر هذا الشراء فاسدا
فيكون مضمونا بالقيمة الا ان قيمة الدراهم مثلها والاخذ بالمثل لا يفيد ولو كان الذي
اشتراه بالخمر والخنزير رجل من اهل الذمة واخرجه الى دار الاسلام اخذه المالك القديم
بقيمة الخمر والخنزير لان هذا الشراء وقع صحيحا والاخذ بالعين ان تعذر لان المسلم
ممنوع من تمليك الخمر والخنزير امكن الاخذ بقيمتهما لان الخمر مال متقوم في حق المشتري
من العدو لكونه ذميا ولهذا لو اتلف مسلم على ذمي خمرا او خنزيرا ضمن قيمته وكذلك
ما اذا كان المشتري من العدو مسلما وذكر في السير الكبير في عبد اسره المشركون اشتراه
مسلم منهم بالف درهم ورطل من خمر واخرجه الى دار الاسلام اخذه المولى بالالف وبتمام
القيمة يريد به انه ياخذه بكل قيمته اذا كان قيمته اكثر من الالف الى ان الخمر عوض فاسد
فما تخص الخمر من العبد ياخذه بقيمته توضيحه انه اشترى العبد بالدراهم والبعض بالخمر
ولو اشترى الكل بالدراهم اخذه بما بعد الدراهم ولو اشترى الكل بالخمر اخذه بقيمته
فلو اشترى البعض بالدراهم والبعض بالخمر كان لكل بعض حكم نفسه ولان العقد فسد
باشتراط الخمر والمملوك بحكم العقد الفاسد مضمون بالقيمة فياخذه بتمام القيمة ولو كانت
قيمة العبد اقل من الالف والف اخذه بالالف في الفصلين جميعا ان شاء الله لا ينقص عن
الالف ولا يزاد عليها بسبب ذكر الخمر اما لا ينقص عن الالف اما اذا كانت قيمته الف فلان
العقد فسد باشتراط الخمر والمملوك بحكم العقد الفاسد مضمون بالقيمة والقيمة الف واما
اذا كانت قيمته اقل من الالف فلان العقد ان فسد والمقبوض بحكم العقد الفاسد مضمون
بالقيمة الا ان المشتري غرم الالف فلو نقص عنها شي تضرر ولا يزاد على الالف بسبب ذكر
الخمر بخلاف ما اذا كانت قيمة العبد اكثر من الالف اما على المعنى الاول فلان ههنا الالف
صار شاغلا لقيمة العبد او زيادة فلا يفضل على الالف شي فلا ياخذ الخمر قسطا من العبد
بل يلغو ذكر الخمر وصار كانه اشتراه بالدراهم لا غير فاما اذا كان قيمة العبد اكثر من الالف
فالفضل على الالف من قيمة العبد فارغ عن الالف فيكون الخمر مقابلا به اذ الخمر مال في
الجملة فاقتضى المقابلة فياخذ ما قابله الخمر بقيمته نظيره اذا اعتق عبدا على الف درهم
ورطل من خمر نظر الى قيمة العبد فان كانت قيمة العبد الف درهم او اقل كان الف درهم لا ينقص
عنها ولا يزاد عليها بسبب ذكر الخمر وان كان قيمة العبد اكثر من الالف لزمه تمام قيمة العبد واما
على المعنى الثاني فلان العقد قد فسد فيكون مضمونا بالقيمة والقيمة ههنا لا تزيد على
الالف فلا يزاد على الالف شي وهناك القيمة زائدة على الالف فتجب الزيادة حكما لفساد
العقد ولو اشتراه المسلم بالف درهم وميتة او دم اخذه المالك القديم بالف درهم لا يزاد
على الالف شي لمكان الميتة وان كانت قيمة العبد اكثر من الالف لان تسمية الميتة والدم
بالجملة لا حكم لها لانهما ليسا بمال عند احد من الناس فصار ذكرهما والسكوت عنهما بمنزلة
فلا يقابلهما شي من العبد لتجب الزيادة بحكم المقابلة ولا يؤثر في فساد العقد ايضا لما صار

ذكرهما والسكوت عنهما بمنزلة لتحب الزيادة على الالف بحكم فساد العقد فاما قسميه
فانها صحيحه لكونهما لا عند الكل متفقوا ما عند بعض الناس فكان ذكرهم معتبرا فيا خذ
قسطا من العبد فيزاد على الالف بمقابلة او يوثر في فساد العقد لعجز المسلم عن التسليم
مع اعتبار ذكره فيجب تمام القيمة بحكم فساد العقد قال الا ترى انه لو اتلف خمر ذمي
ضمن ولو اتلف ميتة او دما لم يضمن ولو اشترى عبد الخمر ملكه عند القبض حتى لو اعتقه
جاز عتقه ولو اشتراه بميتة او دم لا يملكه اصلا وان قبضه حتى لا يجوز عتقه ولو اعتقه
على الف درهم ورطل من خمر فقبل عتق ولزم تمام القيمة اذا كانت قيمته اكثر من الالف ولو
اعتقه على الف درهم وميتة او دم فقبله يلزمه الالف وان كانت قيمته اكثر من الالف
والمعنى في الكل ما ذكرنا فهذا جملة ما اورده الزعفراني رحمه الله من السير الكبير ثم ان محمدا
رحمه الله حكم بفساد هذه العقود على رواية السير وقد ذكر ان لجنس هذه العقود حكم
الصحة على رواية السير فيتبين ان في السير روايتين قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
في العبد ماسوره اهل الحرب فيدخل مسلما دارهم ويشتريه منهم ويخرجه الى دار الاسلام
ثم ياسره العدو ثانيا فيدخل رجل اخر دارهم ويشتريه منهم ويخرجه الى دار الاسلام
فلا سبيل للمولى الاول على العبد ولكن المشترى هو الذى ياخذ العبد من المشترى الاخر
بالثمن ان شاء ذكر هذه المسئلة هنا مجملة من غير بيان الثمنين وبين ذلك في الاصل وجعل
الثمن الاول الف درهم والثاني خمسمائة والوجه في ذلك ان حق الاخذ انما عرف شرعا
بخلاف القياس لمن ورد الاسر على ملكه والاسر الثاني ورد على ملك المشتري الاول كان
لا على سبيل ملك الاول ثم اذا اخذ المشترى الاول العبد من المشتري الثاني فللمولى الاول
ان ياخذ العبد من يده لان حق الاخذ من يد المشتري الاول كان ثابتا للمولى الاول وانما بطل
بزوال يده عنه بالاسر فاذا عاد الى يده ثانيا فقد ارتفع الزوال فيعود حقه في الاخذ
وهو نظير الموهوب له اذا وهب الموهوب لرجل لا يكون للمولى الاول على الموهوب سبيل
واذا رجع الموهوب الاول في الهبة عاد حق المولى الاول في الرجوع كذا هنا ولكن انما
ياخذ من المشترى الاول بالثمنين جميعا ولو ان المشترى من الحربي باع العبد الماسور
من غيره ثم حضر المالك القديم كان له ان ياخذه من المشتري الثاني ولو اراد ان ينقض
بيع المشتري الاول من المشتري الثاني لياخذه من المشتري الاول ليس له ذلك وفرق
بين هذا وبين الهبة فان الموهوب له متى باع الهبة من غيره يبطل حق الواهب من غير
استرجاع وفرق ايضا بين هذه المسئلة وبين الشفيع فانه كان للشفيع ان ينقض بيع المشتري
حتى ياخذه المشتري الاول بل ياخذه من الثاني في الموضعين جميعا التصرف من المشتري
انما يحصل من غير تسليط من له الحق واما الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة الهبة ان تصرف
الموهوب له الهبة انما حصل عن تسليط الواهب لانه لما ملكه العين بالهبة وانه مطلق
التصرف في العين فقد سلطه على التصرف فمتى ابطلنا حق الواهب في الاسترجاع بتصرف
الموهوب له لو زال الهبة عن ملكه فانما بطل حقه برضاه وابطال الحق على ذي الحق برضاه
جائز وكان كالمشترى شرا فاسدا اذا باع بطل حق البائع في استرداد العين لان تصرف المشتري
انما صدر عن تسليط من جهة البائع فمتى ابطلنا حقه في استرداد العين نفذ تصرف المشتري
فانما بطله برضاه وذلك جائز فاما هنا تصرف المشتري من الحربي في المشترى ما صدر
بتسليط من جهة الماسور منه لانه لم يملك العين من جهته حتى يكون تصرفه صادرا عن تسليطه
فاذا لم يكن تصرفه بتسليط من جهته لو ابطلنا حقه في الاسترجاع بتصرف المشتري ابطلنا حقه
بغير رضاه وابطال الحق على ذي الحق لغير رضاه لا يجوز وكان كالمشتري اذا تصرف في الدار
المشفوع لا يبطل بتصرفه حق الشفيع في الاخذ منه لان تصرفه لم يصدر عن تسليطه فكذلك هذا

واما

واما الفرق بين هذه المسئله وبين مسئلة الشفعه ان القياس في الماسور منه ان يكون
له نقض تصرفات المتملك من الحربي لانه حصل من غير تسليط الماسور منه كما في
الشفيع الا انا تركنا القياس في الماسور منه بالنص فان الشرع اثبت له حق الاخذ من
غيران ينقض تصرف المتملك من جهة الحربي فانه اثبت له حق الاخذ بالقيمة ومن وجده بعد
القسمة ولم يثبت له حق نقض القسمة وان كان لو نقض القسمه كان مفيدا فانه كان ياخذه
لغير شي ولما لم يثبت له حق نقض القسمة علمنا ان الشرع انما اثبت له حق الاخذ بشرط ان لا
ينقض تصرف المتملك من جهة الحربي وما ثبت نصا بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره والنص الوارد
في الماسور منه بخلاف القياس لا يكون واردا في الشفعة دلالة لانهما مختلفان سببا وحكما
فان سبب الشفعة الجوار والشركة وسبب حق الاخذ للماسور منه الغصب والاخذ منه
بغير رضاه وحكما يختلف فان الماسور منه ياخذ حاله من التمليك من الحربي سواء تملك من
جهتهم بالشرا او بالهبة والرجل متى تملك الدار بالهبة لا يكون للشفيع حق الاخذ فلما
انهما مختلفان سببا وحكما فالنص الوارد في احدهما لا يعتبر واردا في الاخر دلالة فيرد
الشفعة الى مقتضى القياس قال في سير الصغير وللمالك القديم ان ينقض اجارة المتملك
من الحربي وليس له ان ينقض امنه وبيعه وهذا لما ذكرنا ان قضية القياس ان يكون للمالك
حق نقض تصرفات المتملك من جهة الحربي لكن تركنا القياس فيه بالنص والنص انما ورد في
القسمة والقسمة بيع للمال والنص الوارد في حق القسمة والبيع لا يكون واردا في الاجارة
دلالة لان نقض البيع والقسمة فسخ من كل وجه فاما نقض الاجارة فسخ من وجه باعتبار الحقيقة
لان العقد قد وجد بجملة اما في حق المعقود منع من الانعقاد لان الاجارة في حق المنافع تتجدد
انعقادها ساعة على حسب حدوث المنفعة فكان فسخا من وجه منعا من وجه والنص الوارد
في المنع عن نقض تصرف هو فسخ من كل وجه لا يكون واردا في المنع عن نقض تصرف هو فسخ
من وجه منع من وجه فرد الاجارة الى ما تقتضيه حقيقة القياس وحقيقة القياس تطلق
له حق النقض واذا غصب الرجل من رجل عبدا واصابه المشركون من يد الغاصب واحرزوه
بدارهم ثم ان المسلمين اصابوه ثم وجده المغصوب منه في يد الغانمين قبل ان يقسم اخذه
بغير شي ولا ضمان على الغاصب اما المغصوب منه ياخذ لان الاسر ورد على ملك
المغصوب منه وهو احق بهذا العبد من الغاصب قبل الاسر لانه ليس للغاصب فيه حق
فكذا بعد الاسر بخلاف ما لو كان عبدا مرهونا كان في حق الاخذ للمرتهن متى كان حاضرا
وان ورد الاسر على ملك الراهن الا ان للمرتهن فيه حق الحبس وكان المرتهن بسبب ما له
من حق الحبس احق بالرهن من الراهن قبل الاسر فكذا بعد الاسر يكون المرتهن احق به من
الراهن ايضا فلهذا كان حق الاخذ للمرتهن لا للراهن ولا ضمان على الغاصب لان العبد وصل
الى يد المغصوب منه فان عاد كما خرج من يده فارغا الا ان المغصوب منه بسبب اسر
العبد الحادث في يد الغاصب جناية موجبة للمال ثم ان الغاصب ودى ولي الجناية
ثم جاء المغصوب منه واخذ العبد منه لم يكن له على الغاصب ضمان لان العبد وصل الى يد
المغصوب منه فارغا كما كان خرج من يده فانه لم يلزم ضمانا بسبب الجناية الحادثة في يد
الغاصب هذا اذا وجد بعد القسمة في بعض الغانمين ذكر ان المغصوب منه بالخيار ان شا
اخذ العبد بقيمته من الذي وقع في سهمه يوم ياخذه منه وان شاء لم ياخذه وضمن الغاصب
قيمته يوم غصبه وانما يخير المغصوب منه في هذا وذلك لان الغاصب غصب منه عبدا فارغا وقد صار
مشغولا بسبب حدث عند الغاصب وهو اسر العبد فانه بسبب اسر العبد لزمه قيمة العبد متى اختار اخذه من
يد الغانمين وصار كما لو جنى العبد المغصوب عنده جناية موجبة للمال ثم جاء المغصوب منه كان بالخيار
ان شاء اخذ العبد ثم دفع العبد بالجناية او فداه بالارش وان شاء ترك العبد على الغاصب وضمنه

قيمة عبده يوم غصب منه لان العبد صار مشغولا بسبب حدث عند الغاصب فيثبت
لصاحب العبد الخيار كذا ههنا فان دفع قيمته يوم الاخذ الى الذي وقع في سهمه واخذ
العبد فانه يرجع على الغاصب بالاقل من قيمة العبد يوم الغصب ومن يوم الاخذ كما في الجناية لو جنا
هذا العبد في يد الغاصب جناية هو حقه للمال واختار المغصوب منه اخذ العبد من يد الغاصب
ودفعه بالجناية او فداه فانه يرجع على الغاصب بالاقل من قيمته يوم الدفع او من الفدا لان
الزيادة على اقلهما انما التزمه باختياره فلا يكون له الرجوع على الغاصب فكذلك هنا الزيادة
على الاقل من قيمة العبد يوم الغصب ومن يوم الغصب انما التزمه المغصوب منه باختياره فلا
يرجع بذلك على الغاصب وبيان هذه المسألة وتفسيرها انه اذا كان قيمة العبد يوم الغصب
الف درهم وقيمته يوم الاخذ الفا درهم فاخذ العبد بالفي درهم من الذي وقع في سهمه
فانه يرجع على الغاصب بقيمته يوم الغصب وذلك الف درهم ولا يرجع بقيمته يوم الغصب
الفي درهم واذا كان قيمته يوم الغصب الف درهم ثم تراجع سعره حتى صارت قيمة العبد
خمسمائة يوم الاخذ واخذ العبد بخمسمائة وذلك قيمة العبد يوم الاخذ لان صاحب العبد انما
يرجع على الغاصب بقدر ما لزمه من الضمان بسبب حادث عند الغاصب وانما لزمه
الضمان بسبب الاسر الحادث عند الغاصب بقدر خمسمائة فيرجع بذلك على الغاصب
لا بقيمته يوم الغصب ومتى رجع على الغاصب بخمسمائة فانه يصل اليه الف درهم كما غصب
منه الغاصب خمسمائة التي ياخذها من الغاصب وخمسمائة عين العبد فلهذا قلنا بان
صاحب العبد يرجع على الغاصب بالاقل من قيمة العبد يوم الغصب ومن يوم الاخذ اي القيمتين
اقل ولا يرجع بالزيادة هذا اذا اختار المغصوب منه اخذ العبد من يد من وقع في سهمه بالقيمة
وان شاء لم ياخذ العبد وضمن الغاصب قيمته يوم غصبه منه لانه لا يصل اليه عبده الا
بالتزام مال فكان ان لا يلتزم المال ثم يضمن الغاصب قيمته يوم غصبه لان الغاصب عجز
عن رد العين فكان عليه رد قيمته فان ضمن الغاصب قيمته يوم غصبه فالجواب في الغاصب
بعد هذا كالجواب في حق المغصوب منه وان وجد الغاصب العبد في يد الغانمين قبل القسمة
اخذه بغير شيء وان وجد بعد القسمة اخذه بالقيمة وذلك لان الغاصب ان لم يملك العبد
المغصوب من جهة المغصوب منه لزوال العبد عن ملك المغصوب منه بالاسر يوم الضمان
الا انه باداء الضمان يقوم مقام المغصوب منه فيما له كما في الغصب المدبر متى ضمن الغاصب
قيمة المدبر ان لم يملك الغاصب المدبر بالضمان قام مقام مولى المدبر فيما كان له فكذا هذا
وكان للمغصوب منه ان ياخذ العبد اذا وجد قبل القسمة في يد الغانمين بغير شيء وبعد
القسمة ياخذه بالقيمة فيثبت للغاصب مثل ذلك كذلك لو لم يظهر عليه المسلمون
ولكن رجل من المسلمين اشتراه من اهل الحرب الى دار الاسلام فان كان مولاه لم يضمن
الغاصب قيمته يوم الغصب فالمغصوب منه بالخيار ان شاء اخذ العبد بالثمن الذي
اشتراه المشتري وان شاء لم ياخذ وضمن الغاصب قيمته يوم الغصب لانه لا يصل الى
عبده الا بضمان يلزمه بسبب كان عند الغاصب فيتخير المغصوب منه في ذلك لما بينا فيما اذا
وجد بعد القسمة في يد من وقع في سهمه فان اخذه بالثمن من المشتري من العدو وضمن الغاصب
قيمة العبد يوم الغصب فلا سبيل له بعد ذلك على العبد لانه وصل اليه بدل عبده فلا يبقى له سبيل على
العبد ويقوم الغاصب مقام صاحب العبد فيما كان له قبل تضمين الغاصب وصاحب العبد قبل تضمين
الغاصب بالخيار ان شاء اخذ العبد من المشتري بالثمن الذي اشتراه وان شاء ترك هنا فاذا وقع
الغاصب الثمن الى المشتري واخذ منه العبد ان دفع القيمة الى الذي وقع في سهمه واخذ منه
العبد ان يرد عليه القيمة ويأخذ منه العبد هل له ذلك فهذا على وجهين ان اخذ صاحب العبد
بزعمه بان اختلفا في مقدار قيمة العبد فقال الغاصب قيمة العبد يوم الغصب كان الف درهم

وصاحب العبد يقول كان قيمته الفي درهم فاقام مولى العبد البينة على ما ادعى فنكل
الغاصب عن اليمين فاخذ منه الفي درهم او اصطلحا او تراضيا على الفي درهم كما يدعيه المغصوب
منه ففي الفصول الثلث لا يتخير المغصوب منه بين ان يرد القيمة على الغاصب واخذ العبد منه
وبين ان يترك العبد عليه وان كان اخذ القيمة بزعم الغاصب بان لم يكن له بينة واستحلفه
الغاصب فحلف فاخذ منه الف درهم كما قاله الغاصب ثم وجد العبد فانه يتخير ان شاء رد القيمة
التي اخذ من الغاصب على الغاصب واخذ عبده وان شاء تركه العبد عليه وكان الجواب فيه كالجواب
فيما اذا ابق العبد من يد الغاصب وضمن المالك الغاصب قيمته ثم عاد العبد من الاباق ان
اخذ المالك القيمة بزعم نفسه لا سبيل له على العبد وان اخذ القيمة بزعم الغاصب كان له ان
ياخذ العبد ويرد القيمة ان شاء هكذا والمعنى في تلك المسألة عرف في كتاب الغصب ثم ذكر محمد
رحمه الله في الكتاب ان صاحب العبد متى اخذ القيمة بزعم الغاصب ثم وجد العبد في يد المشتري
او في يد الذي وقع في سهمه وكان قيمة العبد كما قاله صاحبه الفي درهم ان يتخير ولم يذكر
انه اذا وجد قيمة العبد مثل ما قاله الغاصب او اقل مما قاله الغاصب هل يتخير ام لا وحكي عن
الفقيه ابي جعفر الهندواني رحمه الله انه كان يقول في هذا الفصل في الموضع الذي يثبت له
الخيار اذا كان صاحب العبد انا امسك القيمة وارجع بما فضل على قيمته يوم الغصب الى
تمام قيمته يوم ظهر العبد لا يكون له ذلك انما له رد القيمة واخذ العبد او امساك القيمة
كما في المكره على البيع والتسليم اذا زال الاكراه كان لصاحب العبد الخيار ان شاء رد الثمن
واخذ عبده وان شاء امسك الثمن ولا سبيل له على العبد وان قال انا امسك الثمن وارجع بما
فضل على الثمن الى تمام قيمة العبد ليس له ذلك لان الثمن بدل عن جميع العبد حالة الاكراه فلم
يكن له ان ياخذ ويرجع بالزيادة على الثمن الى تمام قيمته فكذا هنا جعل القيمة التي قضى بها
القاضي بدلا عن جميع العبد فلا يكون له امساك القيمة والرجوع بالزيادة الى تمام قيمة العبد
ولو كان مكان العبد المغصوب مستاجرا استاجره سنين كل سنة بشيء معلوم وباقي
المسألة بحالها فوجده المستاجر قبل القسمة في يد الغانمين كان خصما في اخذه وكان
له ان ياخذه بغير شيء لانه لو كان مستعيرا او مستودعا فيما اسر من يده ثم وجد في يد المسلمين
قبل القسمة كان خصما في اخذه وكان له ان ياخذه بغير شيء حتى يعيده الى يده وان لم يكن
للمستودع وللمستعير فيما اسر من ايديهما حق لازم يوم الاسر من ايديهما فلان يكون المستاجر
خصما في اخذ المأسور وللمستاجر معه اليد حق لازم اولى واحرى واعتبر بما لو غصب انسان
المستاجر من يده كان المستاجر في استرداده من الغاصب حتى يعيده الى يده فكذا اذا
اسر من يده ثم اذا اخذه المستاجر تعود العبد الى الاجارة كما كانت قبل الاسر لانه بالاخذ
عاد الى قديم ملك الاجر كانه لم يكن زال عن ملكه فيما يستقبل من الاحكام الا ترى انه لو كان
في رقبته جناية فانه تعود الجناية كما كانت كانه لم يكن خرج عن ملكه فكذا اذا كان في
المأسور اجارة تعود الاجارة وتبطل عن المستاجر الاجر في مدة الاسر وكان عليه الاجر بحصة
ما بقي من مدة الاجارة بعد الاخذ اما بطل عنه الاجر في مدة الاسر قبل الاخذ لان المستاجر
منع عن الانتفاع بالمستاجر في مدة الاسر مع زوال ملك الاجر عنه حين احرزه المشركون بدارهم
ولو منع من الانتفاع به في بعض مدة الاجارة مع قيام ملك الاجر في المستاجر بان غصب
انسان من يده ثم اخذه سقط عنه الاجر بقدر مدة الغصب قبل الاخذ فلان يسقط عنه الاجر
بحصة مدة الاسر قبل الاخذ وقد منع من الانتفاع به مع زوال ملك الاجر عن المستاجر اولى
واحرى وعليه الاجر بحصة ما بقي من مدة الاجارة بعد الاخذ لانه بعد الاخذ يمكن من الانتفاع
بالمستاجر فكان عليه الاجر كما لو غصب من يد انسان في بعض مدة الاجارة ثم اخذه قبل مضي مدة الاجارة
كان عليه الاجر يوم الاخذ بحصة ما بقي من هذه الاجارة كذا هذا وان يجد المسلمون ان يكون

الماسور اجارة عنده احتاج الى اقامة البينة على انه كان اجارة في يده لانه ادعى فيه معنى
لا يعرف الا بقوله فلا يصدق على ما ادعى الا ببينة المستاجر لانه خصم في هذه البينة
اعاده ليده اثباتا لحقه الا ترى انه لو كان مستعيرا او مستودعا فيه وقد وجده في يد
الغانمين قبل القسمة لقبل بينة ما ادعى فيه من الوديعة والعارية وان لم يكن له في الماسور حق
لازم فلان يقبل بينة المستاجر على انها اجارة في يده والمستاجر في الماسور حق لازم اولى واحرى واذا
قبل الحاكم بينته ورده عليه ثم حضر الآخر فانكر الاجارة فيه وذكر انه كان في يده وديعة او عارية
فالقول قول صاحب العبد والفرس لانه يدعي اجارة في عبده او فرسه ولم يعرف الا بقوله
وانكر صاحب العبد والفرس ذلك فيكون القول قوله ولا ينفعه ما اقام من البينة عند
الحاكم حالة الاخذ ان الماسور في يده كان باجارة لان الحاكم لم يسمع بينة على اثبات الاجارة
في الماسور وانما سمع البينة على كونها في يده حالة الاسر لان الماسور من يده غير محتاج الى
اثبات الاجارة لان حاجته الى اعادته الى يده وهذه الحاجة تندفع اذا اقام البينة
انه كان في يده يوم الاسر لان كون الماسور في يده حالة الاسر يكفي لاثبات حق الاخذ
له من يد الغانمين متى وجدها قبل القسمة الا ترى انه لو ثبت كونها في يده بعارية او
وديعة او غصب كان له ان ياخذ قبل القسمة فهو معنى قولنا انه لا حاجة الى اثبات
الاجارة في الماسور ليثبت له حق اخذ الماسور فلا يقبل بينته على اثبات الاجارة واذا
لم يقبل بينة على اثبات الاجارة في الماسور صار كانه لم يقم البينة على الاجارة وان
اقام البينة على كونها في يده وقت الاسر ولم يقم البينة على الاجارة اذا جاء الآخر وانكر
الاجارة يحتاج الى اقامة البينة على الاجارة فكذلك هذا الذي ذكر اذا وجده المستاجر
قبل القسمة فاما اذا وجده بعد القسمة كان له ان يخاصم الذي وقع في سهمه ايضا
فان انكر الذي وقع في سهمه ان الماسور كان اجارة عنده واقام المستاجر البينة على
الاجارة تقبل بينته على اثبات الاجارة ويكون خصما في اثباتها ثم هو بالخيار في الظاهر ان شاء
اخذ بالقيمة وان شاء ترك لانه لو كان مالكا لرقبة منفعة ووجد بعد القسمة كان بالخيار ان شاء
اخذ وان شاء لم ياخذ فكذا اذا كان مالكا للمنفعة ولو كان المستاجر مستعيرا او مستودعا
وقد وجده بعد القسمة فانه لا ينتصب خصما للذي وقع في سهمه حتى لو اقام البينة على ان الماسور
كان في يده وديعة او عارية فانه لا تسمع بينته ولا يكون بها بعد القسمة ان ياخذ الماسور
من الذي وقع في سهمه بالقيمة وكانا بمنزلة الاجنبي بعد القسمة فقد فرقوا بين المستاجر
والمستعير والمستودع بعد القسمة وسووا بينهم قبل القسمة قالوا بان المستعير
والمستودع ينتصبان خصما في الاخذ قبل القسمة حتى تقبل بينتهما على اثبات الوديعة
والعارية في الماسور كما يقبل بينة المستاجر وبعد القسمة قالوا المستاجر ينتصب خصما
حتى تقبل بينته على اثبات الاجارة والمستعير والمستودع لا ينتصبان خصما حتى لا تقبل
بينتهما بعد القسمة على اثبات الاعارة والوديعة وانما فعلوا هكذا والله اعلم وذلك لان
المستعير والمستودع كل واحد منهما بمنزلة المالك في حق الاخذ من وجه بمنزلة الاجنبي
من وجه اما بمنزلة المالك من وجه لان المستعير والمستودع حقا للماسور للمستعير ملك
منفعة وللمودع حق اعاده ما كان له من اليد الا ترى انه لو كان غصب من ايديهما او لم يوسر
كانا خصمين في استرداده كالمالك سواء ومن وجه بمنزلة الاجنبي لانه ليس لهما في الماسور
حق لازم بدليل ان المالك يتمكن من ابطال حقهما في الوديعة والعارية قصدا اما لا اخذ
حكما بالتمليك من غيره بان باع او وهب من غيره بخلاف المستاجر لان فيه حق لازم واذا
كان المستعير والمستودع بمنزلة المالك للماسور من وجه بمنزلة الاجنبي والعمل
بهما على كل حال قبل القسمة وبعد القسمة متعذر لما بينهما من التنافي في الاحكام عملنا

بهما في حالين مختلفين كما في الهبة بشرط العوض فجعلنا المستعير والمستودع بمنزلة المالك
للماسور في حق الاخذ قبل القسمة وانتصبا خصما في حق الاخذ كما هما مالكين للعبد
وبعد القسمة الحقناهما بالاجنبي ولم نجعلهما خصمين في اخذ الماسور ليكون عملا
بالمالكية والجنابة بقدر الامكان الا انهم عملوا بالجنابة بعد القسمة لا بالمالكية لتمكن
العمل بالامرين فانهم من عملوا بشبهة المالكية في هذه الحالة والحاجة بعد القسمة الى ثمن
الى اخذ الماسور والى دفع القيمة يلزمهم العمل بهما حينئذ فلهذا عملوا بشبهة الجنابة بعد
القسمة وبشبهة المالكية قبل القسمة بخلاف المستاجر وذلك لان للمستاجر في المستاجر
حق لازم لا يقدر الآخر على ابطاله بغير عذر لا قصدا بفسخ الاجارة ولا حكما بالتمليك
بالبيع والهبة واذا كان للمستاجر حق لازم في الماسور جعلوه بمنزلة المالك في حق الاخذ
قبل القسمة وبعد القسمة ليظهر مرتبته على مرتبة المستعير والمستودع وليس لهما في
الماسور حق لازم واذا انتصب المستاجر خصما في الاخذ قبل القسمة وبعد القسمة متى وجده
بعد القسمة فانه يخيره القاضي ان شاء اخذه بالقيمة وان شاء ترك لانه لو كان مالكا حقيقة
وقد وجد بعد القسمة يخير ان شاء اخذ بالقيمة وان شاء ترك فههنا اولى وفي المنتقى
عبد لمسلم اشتراه العدو واحرزوه بدارهم فدخل مسلم واشتراه واخرجه الى دار الاسلام
فتزوج على رقبته امراة ثم حضر المولى اخذه ان شاء بقيمته ولو تزوج امراة بغير مهر ثم
صالحها على ان سلم اليها هذا العبد بالمهر الذي وجب لها قيل لمولى العبد ان شئت
تاخذها بمهر مثلها او دع ولو ادعى رجل دعوى قبل المشتري في دار ولم يبين الدعوى
فصالحه من دعواه على هذا العبد اخذه المولى بقيمة العبد فان اختلفا في مقدار
الدعوى فالقول قول المصالح عبد مسلم اسره العدو واحرزوه بدارهم ثم افلت
منهم واخذ مالا من اموالهم وخرج هاربا الى دار الاسلام فاخذه مسلم ثم جاء مولاه
لم ياخذه منه الا بالقيمة في قول محمد رحمه الله وما في يده من المال فهو لمن اخذه ولا
سبيل للمولى عليه واما قياس ابي حنيفة رحمه الله فان المولى ياخذ العبد بغير شيء
لانه لما دخل دار الاسلام صار فيئا لجماعة المسلمين ياخذه الامام ويرفع خمسه
ويقسم اربعة اخماسه بين المقاتلة ثم رجع محمد رحمه الله عن قوله وقال اذا اخذه
اخذوا خمس ص
مسلم فهو غنيمة اذا لم يحضر المولى واجعل اربعة اخماس العبد والمال الذي
معه للآخذ فان جاء مولاه بعد ذلك اخذه بالقيمة وان جاء مولاه قبل ان يخمس
اخذه بغير شيء لانه بمنزلة ما غنمه المسلمون عبد المسلم سباه اهل الحرب
فاعتقه سيده ثم غلب عليه المسلمون اخذه مولاه بغير شيء وذلك العتق باطل
لو اعتقه بعدما احرزه المسلمون قبل ان يقسموه جاز عتقه حربي دخل دار الاسلام
بامان فسرق منهم طعاما او متاعا ودخل به ارض الحرب فاشتراه منه مسلم واخرجه
الى الاسلام اخذه صاحبه بغير شيء لان الحربي كان ضامنا له قبل ان يخرجه من
دار الاسلام فلا يكون محرزا له بادخاله دار الحرب ولو اودع مسلم عند هذا المستامن
مالا فذهب بها الى دار الحرب فهو حرز لها وان اسلم عليها او صار ذمة فهي له لانه لم
يكن ههنا ضامنا في دار الاسلام حربي دخل الينا بامان ومعه عبد قد كان اخذه من المسلمين
فاحرزه بدار الحرب فاشتراه رجل منهم لا يكون للمالك الاول ان يشتري من هذا المشتري
بالثمن ولا شبهة شراه منه في دار الحرب بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الاملاء الامة الماسورة
اذا اشتراها من اهل الحرب مسلم او وقعت في سهمه فاخذها منه مولاها بحكم حاكم اتبعها ما كان
في عنقها من الدين والجناية قبل السبي وردها بعيب قديم ان وجد على البائع الاول ورجع

بنقصان عينها عليه ان كان حدث بها عيب يمنع من الرد ولا سبيل له على المشتري من اهل
الحرب ولا على الذي وقعت في يده سهمه وان كان عيب حدث في يد اهل الحرب او في يد المشتري
منهم او في يد الذي وقعت في سهمه ردها عليه بذلك فان ماتت عنده او حدث بها عيب
لم يرجع بنقصان العيب من قبل انه لم يكن في الاصل ان ياخذ الا بجميع الثمن وان كان اخذها منه
بغير حكم اتبعها الدين ولا يتبعها الجناية ولا يردها على بايعها الاول بالعيب القديم ويردها على
الذي اخذها منه بالعيب القديم والحديث وان ماتت في يده رجع بنقصان العيب عليه ولو استحق
مستحق من يد الذي اخذها بالقيمة فان كان اخذها بالحكم ردها على من اخذها منه ثم اخذها
هذا المستحق منه بالقيمة او بالثمن وان كان اخذها بغير حكم اخذها المستحق منه بما اخذها به ورجع
في الوجهين جميعا على من باعه في الاصل ان كان اشتراها وان كان اعتقها الذي اخذها اول
مرة بالثمن او ولدت منه ولدا فان كان اخذها بقضاء قاض فان القاضي يبطل عتقه اذا استحقها
هذا المستحق ويرد الولد قياسا في القياس لكن استحسن ان ياخذه بالقيمة وقال في موضع اخر
من هذا الكتاب ان العتق جائز ايضا وان كان اخذها بحكم لو ان عبدين اشتراهما اهل الحرب
فاشتراهما رجل بثمن واحد فللمولى ان ياخذ احدهما بالحصة وكذلك الاخر ابن سماعة عن محمد رحمه الله
رجل اسر المشركون له عبدا فامر المولى رجلا ان يشتري العبد له بالف درهم فاشتراه الرجل لنفسه
فهو للامر وكذلك لو امره ان يستوهبه لمولاه فاشتراه المامور منهم وهو مسلم بخمر فهو
لمولاه وهو هبة منهم له لان المشتري اعطاهم ما لا ثمن له عندنا انما هو في يده على الهبة منهم
الا ترى ان المولى لو لم يكن امره بذلك اخذه بالقيمة كما كان ياخذ اذا وهبوه له ولا ياخذه بقيمة
الخمر لانه ليس بشرا جارية سباها اهل الحرب فاشتراها رجل منهم واخرجها الى دار الاسلام
قال محمد رحمه الله هذا عندنا بمنزلة حق الشفيع اذا علم بالشرا فان لم ياخذها مولاها عند
العلم بذلك بطل حقه وان علم به فاشهد على المشتري انه ياخذها فله ذلك ما بينه وبين شهر
كالشفعة وكذا لو اشتراها من اهل الحرب بدرهم ثم باعها من ابن له بعشرة الاف درهم كان له ان
ياخذ باي الثمنين شا في قول محمد رحمه الله كالشفعة ولم يكن له ان ياخذها في قول ابي حنيفة
وابي يوسف الا بالثمن الاخر جارية اسرها اهل الحرب فاشتراها مسلم واخرجها الى دار الاسلام فاقام
مسلم البينة انها كانت امة اسرت من يده وقضى القاضي بها له بالثمن ودفعها اليه ثم ادعاها اخر
وذكر انها امته اسرت من يده ورافعه الى القاضي فان القاضي يجعل هذا الذي الامة في يده خصما عن
الذي اشتراها في دار الحرب في قياس قول ابي يوسف رحمه الله ويامره بدفع الجارية الى المدعي اذا
اقام البينة على دعواه ويدفع اليه الثمن ضامنا من الثمن فان وجد المدعي الثاني الجارية عينا معهود به
على الذي اشتراها من دار الحرب لانه حين قضى بها للثاني فقد ابطل ملك الاول لها وجعل كانه لا يملكها
لها وقال محمد رحمه الله لا اقبل من المدعي الثاني منه حتى يحضر المدعي الاول والمشتري من دار المدعي
الحرب فيكونان خصمين جميعا للمدعي الثاني فاذا اقام البينة نقضت ملك الاول ورددت الجارية
الى الذي اشتراها من دار الحرب وامرته برد ما اخذ من الثمن وقضيت بالجارية للمدعي الاخر
واقضي عليه بدفع الثمن الى الذي اشترى الجارية من دار الحرب ابن ابي مالك عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة في المأسور اذا وقع في سهم رجل فجاء مولاه اخذه بقيمته يوم اخذه هذا الذي وقع
في سهمه وجب عليه لا يوم اخذها المولى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله عبد لمسلم اسره
العدو فاشتراه رجل منهم ثم اسروه ثانيا فوهبوه للمشتري الذي اسر في يده فلمولاه ان ياخذه
من هذا بالقيمة والثمن جميعا عبد اسره اهل الحرب واحرزوه بدارهم فاشتراه مسلم منهم واخرجه
الى دار الاسلام فمات المولى الاول قبل ان ياخذه فلا سبيل لورثته عليه لان الخيار لا يورث
ولو باع رجل عبدا ثم اسر العبد يعني قبل التسليم ثم مات البايع ثم اشتراه مسلم وجا به فلوارث

البايع

البايع ان ياخذه بالثمن وما اخذه المشتري الاول بالثمنين جميعا ولولا حق المشتري فيه لم يكن
لوارث البايع عليه سبيل بشر في نوادره عن ابي يوسف رجل غصب عبدا فاسره العدو
في يد رجل فجا فاشتراه منهم فلا سبيل له عليه حتى يحضر المولى وفي الاملا عن محمد رحمه الله
اذا اسر المشركون عبدا صغيرا ثم وقع في سهم رجل فسلمه ابوه له فكبر الصغير قال هو على حقه في
العبد ومما يتصل بهذا الفصل لو ان المسلمين اسروا اسرى من اهل الحرب فلم يقسموا ولم يخرجوهم
الى دار الاسلام حتى هربوا من ايديهم الى منعتهم او ظهر المشركون عليهم وردوهم الى اماكنهم
ثم ان قوما اخرين من المسلمين ظهروا على اولئك السبي باعيانهم فاخذوهم واخرجوهم الى
دار الاسلام واقتسموا فيما بينهم او لم يقتسموا ثم اختصم الفريقان عند القاضي فالفريق الاخر
احق بالاسرى لان حق الفريق الاول يتاكد قبل الاحراز حتى يبطل بالموت فان مات لا يورث
نصيبه واذا لحقهم المدد شاركوهم وهذا لان سبب ثبوت الحق في الاستيلا والاستيلا لم يتم
قبل الاحراز بدار الاسلام فاذا هربوا او ردوا انتقض ما وجد منهم من الاستيلا قبل التمام وجعل
كان لم يكن وعاد الحكم الى الحال الاول كان الفريق الاول لم ياخذهم وكان الفريق الاخر احق بهم
فههنا كذلك او نقول للفريق الاخر حق متاكد متحقق بالملك ان لم يقتسموا حتى يجري فيه الارث ولا
يشاركهم المدد فيها وملك ان اقتسموا وليس للفريق الاول ملك ولا حق متاكد على ما ذكرنا
والملك مع الحق المتاكد اقوى والعمل بالاقوى اولى فلو ان الفريق الاول لم يخرجوهم الى
دار الاسلام ولكن اقتسموا في دار الحرب وباقي المسئلة بحالها فالفريق الاول احق بهم لانهم
بالقسمة ملكوها والتحق ذلك بساير املاكهم فصار باستيلاء الكفار واردا على املاكهم
فان وجدوها في يد الفريق الاخر قبل القسمة اخذوها بغير شي وان وجدها بعد القسمة
اخذوها بالقيمة ان شاوا كما في ساير املاكهم وكذلك لو ان الفريق الاول اخرجوهم الى دار
الاسلام ولم يقتسموا حتى هربوا او ردوا الى دار الحرب والباقي بحاله فالفريق الاول احق بهم
لما قلنا فاما اذا اخرجوا الى دار الاسلام ولم يقتسموا حتى هربوا فردوا الى دار الحرب والباقي
بحاله ان حضر الفريق الاول بعدما قسم الفريق الاخر فالفريق الاخر احق بهم هكذا ذكر المسئلة
في السير الكبير في موضعين وذكر احد الموضعين كما ذكر في الزيادات وذكر في الموضع الاخر ان
الفريق الاول احق بهم واختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا ليس في المسئلة اختلاف الروايتين
وانما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع موضوع ما ذكر ان الفريق الاخر احق ان الفريق الاول
كان كبيرا بحيث يتعذر تخيير كل واحد منهم بين الترك وبين الاخذ لكثرتهم واذا كان بهذه
الصفة صار الفريق الاخر احق بهم وهو موضوع على ما ذكرنا ان الفريق الاول احق وان الفريق
الاول كان قليلا بحيث يمكن تخيير كل واحد منهم بين ان ياخذها بالقيمة وبين ان يتركها واذا
امكن التخيير خيروا والى هذا مال الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده
وبعضهم قالوا لا بل في المسئلة روايتان ولكن الرواية التي قال فيها ان الفريق الاخر لما اقتسموا
فقد ملكوها فللفريق الاخر حقيقة الملك وللفريق الاول الحق وحقيقة الملك لا ينقض بالحق
وهذا لان حق الاخذ في الموضع الذي ثبت ثبت بخلاف القياس بالنص وانما ورد النص بنقض
الملك الحادث لاجل الملك القديم والنص الوارد بنقض الملك لاجل الملك لا يكون واردا بنقض
الملك لاجل الحق فبقي نقض الملك لاجل الحق على اصل القياس الا ترى ان الكفار اذا استولوا
على العبد الجاني واحرزوه بالدار ثم ظهر عليه المسلمون واخرجوه الى دار الاسلام ووجده
المالك القديم ولم ياخذه واراد ولي الجناية ان ياخذه كان ذلك بعد القسمة لم يكن له
ذلك لان الثابت لولي الجناية مجرد الحق فلا يجوز نقض الملك به كذا ههنا والثاني
وهو ان حق الاخذ انما ثبت اذا كان مفيدا اما اذا لم يكن مفيدا فلا الا ترى ان المستولى
عليه لو كان من ذوات الامثال فوجده المالك القديم بعد القسمة لا ياخذه لانه لو اخذه

مدة الاجارة وهم في دار الحرب فاخذ صاحب الفرس فرسه ثم اصابوا غنايم اخر فان المستاجر راجل فيما اصيب بعد انقضا
مدة الاجارة لان الفرس ازيل عن يده بحق فهو بمنزلة ما لو باع الفرس وكان مالكا للفرس وكذلك صاحب الفرس راجل في
هذه الغنيمة لانه جاوز الدرب راجلا حقيقة وحكما فانما وصل الفرس الى يده بعد ذلك فكان بمنزلة ما لو اشترى فرسا بعد
مجاوزة الدرب ولو كان اجر الفرس من رجل ليركب عليه حتى يدخل دار الحرب باجر مسمى فلما دخل دار الحرب انقضت
الاجارة قبل ان يصيبوا غنايم او بعد ما اصابوا الا ان المستاجر والاجر في ذلك راجلين واما الاجر فلما ذكرنا واما المستاجر
فلانه استاجر الفرس المركوب عليه لا للقتال عليه فكان مجاوز الدرب فارسا حقيقة لا حكما نوع اخر فيما يبطل سهم
الفارس في دار الحرب وما لا يبطل اذا اراد الرجل ان يدخل دار الحرب مع العسكر بفرسه ثم ان صاحب الفرس وهب
الفرس من رجل وسلمه اليه ودخل الموهوب له بالفرس دار الحرب مريد القتال عليه ودخل صاحب الفرس معهم
ايضا واصابوا غنايم ثم رجع صاحب الفرس في الهبة واسترد الفرس فان الموهوب له يضرب بسهم الفارس
فيما اصيب بعد الرجوع وصاحب الفرس راجل في الغنايم كلها لانه جاوز الدرب راجلا حقيقة وحكما لانه كان
لا يتمكن من استرداد الفرس الا قضا او برضا وانما وصل اليه الفرس بعد ذلك فان قيل اليس انه بالرجوع
يعود الفرس الى قديم ملكه ويصير من حيث الحكم كانه لم يزل عن ملكه حتى كان للواهب ان يرد على بايعه بالعيب
فكان يجب ان يكون فارسا في الغنايم كلها قلنا بالرجوع يعود الموهوب الى قديم ملك الواهب فيما يستقبل
من الاحكام لا فيما مضى الا ترى انه لو وهب مال الزكوة ثم رجع فيه بعد الحول لم يجب على الواهب زكوته ولم
يجعل كان مال الزكوة مملوكا له فيما مضى وكذلك قالوا فيمن وهب دارا من رجل وسلمها اليه فبيعت دار بجنب
الدار الموهوبة ثم رجع الواهب في الدار لا يكون له ان ياخذ الدار المبيعة بالشفعة ولو جعل عند الرجوع كان
الهبة لم تخرج عن ملكه لاخذها بالشفعة وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة امثالا كثيرة منها البيع الفاسد صورتها
رجل باع فرسه من رجل في دار الاسلام بيعا فاسدا وسلمه الى المشتري وادخله المشتري في دار الحرب
مع العسكر ودخل معه بايع الفرس ايضا ثم ان البايع استرد الفرس بحكم الفساد فان البايع يكون راجلا فيما
اصيب قبل الاسترداد وبعده كالواهب في مسئلة الهبة والمشتري يكون فارسا فيما اصيب بعد
الاسترداد كالموهوب له في مسئلة الهبة ومنها رجل ادخل فرسه في دار الحرب ليقاتل عليه فاستحقه رجل من
يده بالبينة فان المستحق راجل في الغنايم كلها والمستحق عليه فارس فيما اصيب قبل استرداد الفرس
منه ومنها رجلان لاحدهما فرس وللاخر بغل تبايعا البغل بالفرس ودخلا بهما دار الحرب ثم وجد احدهما بما اشترى
عيبا ورده على بايعه واسترد منه ما كان له في الاصل فمشتري البغل راجل في الغنايم كلها ومشتري الفرس فارس
فيما اصيب قبل ان يرد البيع راجل فيما اصيب بعد ما رد البيع ولو رهن فرسا له في دار الاسلام من رجل
بدين له عليه ثم دخل الراهن والمرتهن دار الحرب وادخل المرتهن الفرس مع نفسه ليقاتل عليه وقضى الراهن
للمرتهن ماله في دار الحرب واخذ منه الفرس فان الراهن راجل فيما اصيب من الغنايم وفيما يصاب به بعد
ذلك وكذلك المرتهن يكون راجلا في الغنايم كلها ولو باع فرسه في دار الحرب ثم اشترى فرسا اخر فهو فارس
على حاله استحسانا لانه جاوز الدرب فارسا حقيقة وحكما الا انه لو لم يشتر فرسا اخر انما يعتبر راجلا لانه ببيع
الفرس في دار الحرب تبين انه قصده من ادخال الفرس التجارة لا القتال عليه وهذا المعنى لا يتاتى فيما اذا
اشترى فرسا اخر لانه يحمل شراه فرسا اخر على ان الاول قد ضعف وصار بحال لا يمكن القتال عليه فاحتاج
الى استبداله بفرس قوي يقدر على القتال عليه ولو قتل رجل من المسلمين فرس رجل من المشركين وضمن
صاحب الفرس المقتول القاتل القيمة واخذها صاحب الفرس المقتول فلم يشتر بها فرسا اخر اسهم له
سهم الفرسان فيما اصيب من الغنايم لانه جاوز الدرب فارسا حقيقة وحكما وانما زال الفرس من يده
بعد ذلك بغير اختياره فهو بمنزلة ما لو نفق فرسه فان قيل اليس ان صاحب الفرس المقتول بتضمين القيمة
يصير بايعا الفرس حتى قال محمد في كتاب البيوع اذا قتل الرجل عبدا انسان خطا فضمن صاحب العبد القاتل
قيمة العبد ثم علم بعيب بالعبد لا يرجع بنقصان العيب على البايع لانه صار كالبايع للعبد بتضمين القيمة
قلنا نعم صار كالبايع للفرس الا انه كان مضطرا الى هذا البيع مكرها عليه فان بعد القتل لا يصل الى عين
الفرس فكان مضطرا الى اخذ القيمة مكرها على هذا البيع ومن باع فرسه في دار الحرب مكرها لم يحرم فرسه

لا يبطل

لانه ما لبيع مكرها لا تبين ان ادخاله الفرس دار الحرب كان للتجارة لا للقتال عليه واذا باع الغازي فرسه في دار الحرب
بعد ما اصيب الغنايم بدارهم ثم استاجر فرسا اخر او استعار فرسا اخر ثم اصيب غنايم اخر كان راجلا فيما اصيب بعد
البيع ولا يقوم المستاجر والمستعار مقام المشتري لان الشي انما يقوم مقام غيره اذا كان مثله اما اذا كان دونه فلا
قلنا والمستاجر والمستعار دون المشتري لان المشتري مملوك رقبته ومنفعته والمستاجر والمستعار مملوك
منفعة لا رقبة واذا لم يقم واحد منهما مقام المشتري صار وجوده والعدم بمنزلة ولو انعدم الفرس لا يبقى فارسا كذا
ههنا بخلاف ما اذا اشترى فرسا اخر على جواب الاستحسان لان هنالك الثاني مثل الاول فيقوم مقام الاول فاعتبر
فارسا ولو باع فرسه ثم وهب له فرس اخر وسلم اليه كان فارسا لان الموهوب مملوك رقبة ومنفعة فكان مثل
المشترى فيقوم مقام المشترى واذا كان الاول باجارة او عارية فاسترد من يده فاشترى اخر او وهب له اخر فالثاني
يقوم مقام الاول لان الثاني فوق الاول واذا كان الاول باجارة والثاني كذلك او كان الاول بعارية والثاني كذلك
فالثاني يقوم مقام الاول لانه مثل الاول وان كان الاول باجارة والثاني عارية فالثاني لا يقوم مقام الاول لان الثاني
فوق الاول ثم المستعير في دار الحرب اذا استعار فرسا اخر بعد ما استرد الاول من يده انما يعتبر فارسا ويقوم الثاني
مقام الاول في حق استحقاق سهم الفرسان في حق المستعير فيما يصيبون من الغنايم بعد ذلك اذا كان للمعير الثاني
فرس اخر سوى هذا الذي اعاره واما اذا لم يكن له فرس اخر لا يستحق المستعير سهم الفرسان فيما يصيبون بعد ذلك
لان الاعارة في دار الحرب لا تبطل حق المعير في سهم الفرس على ما مر فاذا لم يكن للمعير الثاني فرس اخر والمعير الثاني
يستحق سهم الفرسان بهذا الفرس المستعار واستحق المستعير سهم الفرسان بهذا الفرس ادى ان يستحق رجلان من
غنيمة واحدة بسبب فرس واحد كل واحد منهما سهما كاملا وانه لا يجوز اما اذا كان للمعير الثاني فرس اخر سوى هذا
الفرس والمعير الثاني يستحق سهم الفرسان بذلك الفرس الاخر فلو استحق المعير سهم الفرسان بهذا الفرس المستعار
لا يودي الى المعنى الذي ذكرنا ولو اشترى فرسا في دار الاسلام ولم يقبضه حتى دخلا دار الحرب ثم قبض المشتري
الفرس ونقد الثمن والبايع والمشتري راجلان فيما اصابوا اما البايع فلانه وان جاوز الدرب مع الفرس الا انه لا يملك
القتال عليه لان الفرس عنده بمنزلة الرهن والمرتهن لا يملك القتال على الفرس المرهون واما المشتري فلانه جاوز
الدرب راجلا حقيقة وهذا ظاهر لانه ليس معه فرس وكذلك حكما لانه لا يتمكن من اخذه قبل نقد الثمن ولو كان
الثمن موجلا او كان حالا الا ان المشتري نقده قبل دخول دار الحرب فدخلا دار الحرب وقبض المشتري الفرس فالمشتري
فارس استحسانا لانه جاوز الدرب بفرس يملك القتال عليه اذ ليس للبايع ولاية منع الفرس عنه اذا كان
الثمن موجلا او كان حالا منقودا فكان بمنزلة ما لو كان في يد غيره بوديعة ولو دخل رجلان بفرس بينهما دار الحرب يقاتلان
عليه هذا تارة وشريكه اخرى فهما راجلان وكذلك اذا دخلا بفرسين كل فرس بينهما نصفان فهما راجلان الا اذا اجر احدهما
نصيبه من صاحبه قبل دخولهما دار الحرب فحينئذ المستاجر فارس قال وان طيب كل واحد منهما صاحبه على ان ترك
على فرس بعينه فهما فارسان اذا كان التطييب قبل دخولهما دار الحرب واما اذا طيب كل واحد منهما صاحبه ان ترك اي
الفرسين شاء فهما راجلان اذ يجوز ان يقع رايهم على فرس واحد وهما في الخيار في ذلك على السواء فلم تخلص
منفعة فرس واحد لهما ولا جبر على التهايو على الركوب لاجل القتال لان في الركوب لاجل القتال تعريض
الفرس على الهلاك والانسان لا يجبر على تعريض فرسه على الهلاك واما التهايو على الركوب لا لاجل القتال
على قول محمد وهو قول ابي يوسف يجبر عليه وعلى قول ابي حنيفة لا يجبر التخلية ولكن ان اصطلحا على ذلك
بانفسهما امضاه القاضي والمسئلة معروفة في كتاب القسمة والصلح نوع اخر في دفع الفرس باشتراط السهم
واذا دخل الرجل دار الحرب فارسا ثم دفع فرسه الى راجل ليقاتل عليه على ان يكون سهم الفرس لصاحب الفرس
فهذا جائز واذا غنموا غنايم كان سهم الفرس لصاحب الفرس واعلم بان هذا من صاحب الفرس اعارة لفرسه
وان شرط لنفسه سهم الفرس لان هذا الشرط ذكره وعدمه بمنزلة لانه شرط شي يقتضيه الحكم من غير شرط الا ان
سهم الفرس لصاحب الفرس في هذه الصورة وان لم يشترط صاحب الفرس ذلك لنفسه بناء على ما قلنا
ان من اعار فرسه من غيره بعد ما دخل دار الحرب وليس له الا فرس واحد فان الاعارة لا تحرمه من سهم الفرس
فهو معنى قولنا ان هذا شرط شي يقتضيه الحكم من غير شرط فيجعل ذكره وعدمه بمنزلة كما لو ان من اشترى
من اخر شيئا بثمن حال وشرط البايع لنفسه حق الحبس الى ان يقبض الثمن لا يفسد العقد لان هذا

شرط شيء يقتضيه الحكم من غير الشرط فجعل ذكره كعدمه فلم يوجب فساد العقد فكذا في مسئلتنا يجعل ذكر هذا الشرط
كان هذا اعارة كذا ههنا قلنا واعارة الفرس للقتال عليه جايزة ويكون سهم الفرس لصاحب الفرس
لما ذكرنا وللراجل سهم الرجالة لانه جاوز الدرب راجلا وانما استفاد الفرس بعد ذلك ولو كان
صاحب الفرس شرط على الراجل ان يكون سهمه وسهم الفرس لصاحب الفرس كان ذلك فاسدا لان
صاحب الفرس لا يستحق سهم الراجل من غير شرط فيجب اعتباره واذا اعتبرناه صار صاحب
الفرس اجر فرسه بما يستحقه الراجل وانه مجهول الجنس والقدر وفي وجوده خطر وجهالة الاجر
يوجب فساد الاجارة واذا كان هذا التصرف اجارة فاسدة كان لصاحب الفرس على الراجل اجر مثل فرسه
بالغا ما بلغ ولا يكون له من سهم الفرس شي بناء على ان من دخل دار الحرب بفرسه ثم اجر من رجل اجارة
جايزة بطل سهم فرسه فكذا اذا اجر اجارة فاسدة لان الفاسد من العقود معتبر بالجايز في حق الاحكام
سوى الحل والحرمة وهذا اذا دخل الرجل دار الحرب بفرس واحد فاما اذا دخل بافراس ودفع واحدا
منها الى الراجل ليقاتل عليه على ان يكون سهم الفرس لصاحب الفرس فهذه اجارة فاسدة بخلاف ما اذا لم يكن له
الا فرس واحد وباقي المسئلة بحالها حيث يكون اعارة والفرق انه اذا كان له افراس وقد اعار فرسا واحدا
من رجل فصاحب الفرس لا يستحق سهم الراجل من غير شرط لان من مذهب اصحابنا انه لا سهم لاكثر من
فرسين واذا كان له افراس فالمستعار زايد على فرسين فلا يستحق صاحب الفرس سهم هذا الفرس
واذا كان لا يستحق سهم هذا الفرس بدون الشرط لا بد من اعتبار هذا الشرط واذا اعتبرناه صار
اجارة فاسدة لكون الاجر مجهول القدر والجنس والوصف ويكون لصاحب الفرس على الراجل اجر مثل
فرسه ولا شي له من سهم الفرس ويكون للراجل سهم الرجالة على ما مر فاما اذا كان له فرس واحدة
وقد شرط سهم الفرس لنفسه فقد شرط ما يقتضيه الحكم من غير شرط فصار ذكره كعدمه
ولو عدم ذكره اليس انه ينعقد اعارة جايزة فكذا اذا جعل ذكره كعدمه ولو كان له فرسان
لا غير فدفع احدهما الى رجل ليقاتل عليه على ان سهم الفرس لصاحب الفرس فهذه اجارة فاسدة
عند ابي حنيفة ومحمد لان من مذهبهما انه لا يسهم لما زاد على الفرس الواحد وما دفع زيادة على
فرس واحد لو قاتل عليه لنفسه لا يستحق سهم الفرسان بسببه فكذا اذا دفع الى غيره ليقاتل
واذا كان لا يستحق سهم هذا الفرس عندهما بدون الشرط فاذا شرط ذلك لنفسه لا بد من اعتباره
وعند ذلك يصير اجارة فاسدة على ما ذكرنا ولو كان صاحب الفرس قبل دخوله دار الحرب دفع
فرسه الى رجل ليدخله دار الحرب ويقاتل عليه على ان سهم الفرس لصاحب الفرس وليس لصاحب
الفرس الا هذا الفرس فدخل دار الحرب واصابوا غنايم فان سهم الفرس للذي ادخله دار الحرب
لا شي لصاحب الفرس منه ولصاحب الفرس على الذي ادخله اجر مثل فرسه بخلاف ما اذا كان
ذلك في دار الحرب وباقي المسئلة بحالها حيث كان سهم الفرس لصاحب الفرس والفرق ان الاعارة
ان كانت قبل دخول دار الحرب فسهم الفرس يكون للمستعير على ما مر فاذا شرط المعير ذلك
لنفسه فقد شرط ما لا يقتضيه الحكم فلا بد من اعتباره وعند ذلك يصير اجارة فاسدة
فاما الاعارة اذا كانت في دار الحرب فسهم الفرس يكون لصاحب الفرس من غير ذكر فيلغو ذكره
ويلتحق بالعدم وعند ذلك يصير عارية جايزة نوع اخر اذا دخل العسكر دار الحرب
وفيهم فرسان فباع احدهما فرسه او وهبه من رجل وسلمه اليه وقد كان المسلمون اصابوا
غنايم قبل البيع والهبة وغنايم بعد البيع والهبة فصاحب الفرس فيه فارس لانه جاوز
الدرب فارسا مريدا القتال عليه وقد بقي فارسا الى وقت اصابة الغنيمة الاولى فكان له
فيها سهم فارس وما اصابوا من غنيمة بعد البيع والهبة فهو فيها راجل يضرب فيه بسهم
راجل لانه لما باع قبل اصابة الغنيمة الثانية علم انه لم يكن قاصدا ادخال الفرس دار الحرب
للقتال عليه في حق الغنيمة الثانية فان اختلف صاحب الفرس والذي يلي المقاسم في القسمة
الاخيرة فقال صاحب الفرس انما بعت فرسي او وهبته بعد ما اصيب الغنيمة الاخيرة وولي

فيها سهم فارس وقال صاحب الفرس الا بقوله فالقول قول صاحب المقاسم و يعطى صاحب
الفرس من الغنيمة الثانية سهم راجل وانما كان كذلك لان صاحب الفرس اقر ببيع فرسه
وهبته في دار الحرب وذلك مما يبطل سهم فرسه فيما يصاب بعد ذلك من الغنائم فصاحب الفرس
مقر بما يوجب بطلان سهمه وما يوجب بطلان سهمه قائم وقت المنازعة فيكون القول قول
صاحب المقاسم وعلى صاحب الفرس البينة فان قيل ينبغي ان يكون القول قول صاحب الفرس
لان البيع حادث والاصل في الحوادث ان يحال بحدوثها على اقرب ما ظهر فكان الظاهر
شاهدا لصاحب الفرس فيكون القول قوله قلنا احالة الحادث على اقرب ما ظهر ثابت
باستصحاب الحال من حيث انه لم يعرف تقديمه على وقت ظهوره الا بدليل يوجب ذلك بجواز
تقدمه على وقت ظهوره والاصل ان الثابت بظاهر الحال يصلح للدفع ولا يصلح للاستحقاق على
الغير وههنا متى جعلنا القول قول صاحب الفرس الذي يدعي حدوث البيع للحال فقد اعتبر
ظاهر الحال للاستحقاق لا للدفع لان الاخيرة لم تكن في يده وانه لا يجوز فان اقام صاحب الفرس
بينة ان صاحب الغنيمة الاخيرة اصيبت قبل بيع الفرس وهبته يعطى لصاحب الفرس من الغنيمة
الاخيرة سهم الفارس لان الثابت بالبينة العادلة كالثابت عيانا ان الامام ان الغنائم الاخير اصيبت
قبل بيع الفرس وهبته يعطى لصاحب الفرس من ذلك سهم الفارس كذا ههنا فان شهد له شاهدان
عدلان من الجند انه باع الفرس بعدما اصيب الغنائم الثانية قبلت شهادتهما لان هذه شهادة
عليهما لان بسبب هذه الشهادة ينتقص شيء من حقهما وشهادة الانسان على نفسه من اصدق
الشهادات فقبلت شهادتهما وان شهد له بذلك شاهد واحد لا يعطى له سهم فارس من
الغنيمة لان شهادة الفرد ليست بحجة فان قال المشهود له للشاهد انا اشاركك فيما احدث من
الغنيمة الثانية لانك اقررت لي بزيادة سهم منها وبعضها ذلك في يدك وبعضه في يد غيرك
واقرارك فيما في يدك مقبول ان لم يقبل فيما في يد غيرك لا يلتفت الى قوله بخلاف الوارث اذا
اقر بوارث اخر للميت وكذبه بقية الورثة فان المقر له يدخل في نصيب المقر ويقسم ما في يده
بينهما وعلى قدر حقهما ووجه الفرق بينهما ان الوارث المقر اقر للمقر له بثبوت الشركة فيما
في يده وفي يد بقية الورثة اذا اقر بعد القسمة لانه زعم انه وارث للميت وانه لم يستوف
نصيبه والاصل في المال المشترك ان ما هلك يهلك على الشركة وما بقي يبقى على الشركة وانما
قلنا ان المقر اقر له ببعض ما في يده وببعض ما في يد باقي الورثة اذا اقر بعد القسمة لان من حكم
القسمة فيما بين الورثة ان احدهم اذا لم يستوف نصيبه بان لم يعرف باقي الورثة واستوفى
نصيبه الا انه يستحق نصيبه انه ينتقض القسمة ويعود شريكا للورثة فيما في ايديهم كما قبل
القسمة في الميراث هذا الحين اقر هذا الوارث بوارث اخر فقد اقر ببعض ما في يده فيؤمر بتسليم
ذلك اليه فاما ههنا الشاهد لم يصر مقرا للمشهود له بسهم الفرس بشيء مما في يده لان من حكم
القسمة فيما بين الغانمين ان الامام اذا لم يعط نصيب واحد من الغانمين بان نسي نصيبه او اعطى
نصيبه ولكن استحق ذلك من يده انه لا ينقض القسمة استحسانا ويعوض للمستحق عليه من بيت
المال اذا كان المستحق قليلا وقد تفرق الجند واذا كان حكم القسمة في الغنيمة هذا فالشاهد
لا يكون مقرا للمشهود له بسهم الفرس مما في يده وانما اقر له ببعض ما له بيت المال فكان اقرارا على
الغير ولا يصح هذا الذي ذكرنا اذا اقر صاحب الفرس فاما اذا انكر ذلك وقال ما بعت فرسي وما
وهبته انما نفق او قتله العدو وقال صاحب ذلك القاسم لا اعلم شيئا مما
يقولوا انما اراك بعته او وهبته فالقول قول صاحب الفرس بخلاف
الوجه الاول لان في هذا الوجه ما اقر بما يوجب بطلان سهم فرسه بل انكر ذلك والقول قول
المنكر في الشرع ولكن ذلك الوجه الاول واذا اقر صاحب ببيع الفرس الا انه لا يدري انه باع
قبل اصابة الغنيمة او بعدها وطلب يمين صاحب المقاسم او يمين واحد من المسلمين لا يلتفت

الى قوله

الى قوله ولا يمين له على احد اما على صاحب المقاسم فلانه يدعي عليه معنى لو اقر به لا يصح اقراره
لانه اقرار على الغير وهم الغانمون فلم يكن في الاستحلاف فائدة واما على واحد من المسلمين
فلهذه العلة ايضا فان كان غنموا غنائم ثم باع واحد منهم فرسه ثم غنموا غنائم اخر ثم اشترى
فرسا اخر او رد عليه فرسه بخيار رؤية او بخيار شرط غنموا غنائم اخر فما اصابوا قبل بيع
الفرس يضرب هو فيه بسهم فارس وما اصابوا بعد بيع الفرس يضرب فيه بسهم راجل وان اختلفوا
في ذلك ولم يعرف ما اصيب بعد البيع مما اصيب قبل البيع فانه يعطى له بسهم راجل في الغنائم
كلها

الفصل التاسع والثلثون في الشركة مع اهل العسكر في الغنيمة في دار الاسلام و في دار الحرب فيه في هذا الفصل سهام الخيل

يجب ان يعلم
بان المدد اذا لحق بالجيش والغنائم في دار الحرب الا انها لم تقسم ولم تبع بعد فالمدد يشاركون
الجيش فيما غنموا سواء لحق المدد بهم بعد الفراغ من القتال والاصابة او بعد الاصابة لكن قبل
الفراغ من القتال لانهم شاركوا الجيش في مجاوزة الدرب حكما واعتبارا لانهم اذا دخلوا دار
الحرب لعونتهم ونصرتهم فكان المدد من حيث المعنى دخل مع الجيش دار الحرب وشاركوهم في
الاحراز بدار الاسلام ايضا والمشاركة في هذين الامرين كافية لاستحقاق الشركة في القسمة
وان لحق المدد بهم والغنائم في دار الحرب بعد الا انها قد قسمت بين الغانمين او بيعت فلا شركة
للمدد فيها لان بالبيع والقسمة يثبت الملك لكل واحد من الغانمين فيما يصيبه على ما عرف ويلتحق
ما يصيب كل واحد منهم بسائر املاكه القديم ولا شركة للمدد في املاكهم فكذا فيما صار ملحقا بهم
وان لحق المدد بالجيش بعدما احرزت الغنيمة بدار الاسلام فلا شركة للمدد سواء قسمت الغنائم
في دار الاسلام او لم يقسم لان المدد في هذه الصورة لم يشاركهم لا في مشاركة الدرب ولا في
الاصابة ولا في الاحراز بدار الاسلام وبدون شيء من هذه الاشياء لا يمكن القول بالمشاركة في الغنيمة
واذا وقع القتال في دار الاسلام بان دخل قوم من اهل الحرب دار الاسلام قصدا المسلمين فاستقبلهم
امير من امراء المسلمين مع جنده وقاتلهم وهزمهم واخذ مالهم فالغنيمة لمن شهد الوقعة او لو
استعان به من شهد الوقعة امكنه اعانته ويشترط مع ذلك ان يكون مريدا القتال حتى ان
الذي لم يشهد الوقعة اذا كان بعيدا من الوقعة بحيث لو استعان به من شهد الوقعة لا يمكنه اعانته
او كان قريبا منه الا انه لا يريد القتال فلا حظ له من هذه الغنيمة وهذا لانه اذا كان قريبا
ممن شهد الوقعة على نحو ما بينا فقد شهد الوقعة حكما واعتبارا ولا كذلك
ما اذا كان بعيدا منهم الا ترى ان السرية التي بعثها الامام من العسكر قريبا من السرية بحيث
يكونوا معينا للسرية لو استعان بهم السرية امكنهم اعانة السرية كان للعسكر ان يشاركوا
السرية فيما اصابوا ويجعل من حيث الحكم كان العسكر شهدا الوقعة مع السرية وان كان العسكر
بعيدا منهم بحيث لا يكونوا معينا للسرية لا يكون للعسكر حق المشاركة مع السرية فكذا
ههنا ويكون قسمة هذه الغنيمة على سهام الخيل والرجالة وهذا لان البقعة التي وقعت فيها
هذه الوقعة ان كانت دار اسلام حقيقة فهي دار حرب معنى فمن شهدها كان بمنزلة من جاوز
دار الحرب ومن جاوز دار الحرب ان جاوزها فارسا يستحق سهم الفرسان وان جاوزها راجلا
يستحق سهم الرجالة كذا ههنا فان لحقهم المدد في هذه الصورة وقد اصاب الامير غنائم فهذا
على وجهين ان لحقهم قبل الفراغ من القتال فلهم حق المشاركة مع الجيش لان المدد قد لحقهم
والغنائم في دار الحرب بعد لما ذكرنا ان هذه البقعة بحكم وقوع الحرب والقتال فيها صارت
دار الحرب معنى فما بقي الحرب كانت الغنائم في دار الحرب معنى ولم يقسم بعد ولم يبع
فشاركهم المدد فيها كما لو لحقهم المدد وان لحق المدد بهم بعد الفراغ من الحرب والقتال لا يكون
للمدد ان يشاركهم في الغنيمة سواء لحق المدد بهم بعد القسمة او بعد البيع او قبل البيع لان المدد
لحق بهم بعدما كانت الغنيمة محرزة بدار الاسلام لان هذه البقعة كانت دار الاسلام حقيقة

ومعنى وانما اعطينا لها حكم دار الحرب معنى بسبب وقوع الحرب فيها فاذا انقضى الحرب عادت دار
الاسلام كما كانت فكانت الغنائم محرزة بدار الاسلام والمدد لا يشاركه الجيش في الغنائم
المحرزة بدار الاسلام ولو ان عسكرا دخلوا دار الحرب فقاتلوا اهل مدينة من مداينهم وقهروا
اهلها واستولوا عليها وفتحوها واظهروا فيها احكام الاسلام حتى صارت المدينة دار الاسلام
فلم يقسموا الغنائم حتى لحقهم المدد لا يشاركونهم فيها لان المدد لحق بالجيش والغنائم محرزة
بدار الاسلام بعد ولو ان عسكرا من اهل الحرب دخلوا دار الاسلام وانتهوا الى مدينة من مداين
المسلمين فخرج قوم من اهل المدينة وقاتلوا اهل الحرب على باب المدينة وهربوا اهل الحرب واخذوا
غنايم وباقي اهل الحرب على باب المدينه لم يشهدوا القتال ولم يخرجوا الى باب المدينة فالغنيمة لمن
شهد الوقعة ولا شيء لمن بقي في المدينة وان كان من بقي من المدينة تقرب من شهد الوقعة بحيث
يصلح معينا لهم لو استعانوا به الا انهم لم يريدوا القتال حيث لم يشهدوا القتال وقد ذكرنا
ان القتال متى وقع في دار الاسلام فالغنيمة لمن شهد الوقعة بحيث يصلح معينا لهم بشرط ان
يكون مريدا للقتال وقد ذكرنا ان القتال متى وقع في دار الاسلام فالغنيمة لمن شهد الوقعة
بحيث يصلح معينا لهم بشرط ان يكون مريدا للقتال ولو كانوا سلحوا وابواب المدينة فتفتحا يوق
الناس فخرج بعضهم من الباب وبقي البعض داخل الباب لمكان الزحمة والقوم متصلون بعضهم
ببعض الى مكان القتال والوقعة فالغنيمة للكل وكذلك لو كان قوم من اهل المدينة على سور
المدينة يرمون العدو بالنبل والنشاب او الحجارة او يصيحون بالمسلمين ويحرضونهم على القتال
ولا يرمون شيء فالغنيمة للكل لانهم مشغولون بامر يعود منفعتهم الى المسلمين في هذا القتال
فكانوا بمنزلة المشغولين بالقتال ولو ان المسلمين خرجوا من المدينة راجلين للقتال وتركوا
خيولهم في منازلهم معدين للقتال عليها بان كانوا مسرجين او كانوا غير معدين للقتال
عليها بان لم يكونوا مسرجين وفي الوجهين جميعا لا سهم بخيولهم لما ذكرنا ان هذه البقعة
صارت دار حرب ممن شهدها راجلا فكانه جاوز الدرب راجلا فلا يستحق سهم الفرسان ولو خرج
رجل منهم فارسا فلما انتهى الى موضع المعركة نزل عن فرسه وامهله حتى امسكه وقاتل راجلا
فانه يستحق سهم الفرسان وبمنزلة ما لو جاوز دار الحرب فارسا ودفع الفرس الى
غلامه ليرده الى منزله وقاتل راجلا لا يستحق سهم الفرسان كما لو جاز الدرب فارسا ودفع
فرسه الى غلامه ليرده الى منزله وهنا لا يستحق سهم الفرسان لان رد الفرس الى منزله
تبين انه لم يكن قصده من ادخال الفرس القتال عليه وانما قصد الرتبة وان كان الغلام
لم يرد الفرس على المعركة امسكه حتى انهزم المشركون او ارادوا الرد وتوجه الى المدينة فقبل ان يخرج
عن المعركة انهزم المشركون كان لصاحب الفرس سهم الفرسان ولو ان اهل الحرب لم ينتهوا الى المدينة
من مداين المسلمين ولكن عسكروا على اميال من المدينة فخرج المسلمون اليهم رجالة وفرسانا حتى
عسكروا بازائهم ثم ان المسلمين خرجوا من معسكرهم رجالة وتركوا خيولهم في المعسكر وقاتلوا
وهزموا اهل الحرب واخذوا غنائمهم فانه يضرب لصاحب الفرس سهم الفارس لان معسكر المسلمين
صار دار الحرب معنى لما كان تقرب من اهل الحرب وبازائهم فكان دخول من دخل المعسكر من المسلمين
فرسانا بمنزلة دخوله دار الحرب فرسانا ومن دخل دار الحرب فرسانا وقاتل راجلا يستحق سهم الفرسان
كذا ههنا ولو ان سريه خرجت من معسكر المسلمين في دار الحرب وخلفوا خيولهم في العسكر
ثم انهم اصابوا غنائم في موضع لا يكون العسكر ردا ومعينا لهم ثم خرجت السريه الى دار الاسلام
من طريق اخر ولم يلتقوا العسكر في دار الحرب لم يكن للعسكر ان يشاركوا السريه فيما اصاب
السريه واصحاب السريه سهام خيولهم المختلفة في المعسكر وان كانت خيولهم بعيدة منهم
بحيث لو ارادوا الانتفاع بها لا يمكنهم ذلك ثم لم يعتبر هذا البعد في حق الخيول المختلفة في المعسكر
واعتبروا في حق اهل العسكر حتى لم يكن لاهل العسكر المشاركة مع السريه فيما اصابوا اذا

خرجت

خرجت السرية الى دار الاسلام من جانب آخر ولم يلتقوا العسكر في دار الحرب والفرق انا نعتبر
فوات المنفعة بسبب الموت الا ان فوات منفعة الخيل بالموت في دار الحرب لا يبطل سهم الخيل فكذا
فوات منفعته بسبب البعد وفوات منفعة العسكر في حق السريه بالموت يبطل سهام العسكر فان
الغازي اذا مات في دار الحرب يبطل سهمه فكذا فوات منفعته بسبب البعد من السريه
ومما يتصل بهذا الفصل قسمة الخمس من الاربعة الاخماس ولحوق مدد الجيش بعد
ذلك قال محمد رحمه الله واذا عزل الامام الخمس عن الاربعة الاخماس في دار الحرب ولم يقسم الخمس
بين المساكين ولا قسم اربعة الاخماس بين الغانمين حتى دخل عليهم جيش اخر مددا اليهم
فان المدد يشاركون الغانمين في اربعة اخماس سهمهم وهذا بناء على ما قلنا ان المدد انما يشارك
الجيش اذا لحق بالجيش في دار الحرب قبل القسمة وفي الفصل الاول لحق بالجيش قبل القسمة وفي الفصل
الثاني لحق بعد القسمة بيانه ان القسمة انما يصح اذا جرى بين اثنين وفي الفصل الاول ما جرت
القسمة بين اثنين انه انما جرت بين واحد وهو الامام فانه عزل نصيب الفقراء عن نصيب الجند
ولم يقبض احد الفريقين نصيبه وكلا النصيبين في يد الامام بعد فلم يصح هذه القسمة وجعل
وجودها والعدم بمنزلة الا ترى انه اذا هلك احد النصيبين اما الخمس واما اربعة الاخماس
في يد الامام قبل ان يدفع نصيب الاخر اربابها كان الباقي مشتركا بين الفريقين جميعا
وجعل وجود هذه القسمة والعدم بمنزلة في حق ذلك الحكم فكذا في حق شركة المدد وصار
من حيث المعنى كان المدد لحقهم قبل ان يعزل الامام الخمس عن الاربعة الاخماس اما في الفصل
الثاني القسمة قد جرت بين اثنين ان قسم الخمس بين المساكين لان المساكين قبضوا انصباءهم
والامام كان قائما نايبا عن الغانمين وان قسم اربعة الاخماس بين الغانمين فلان الغانمين قبضوا
انصباءهم والامام كان نايبا عن الفقراء في قبض انصباءهم فقد جرت القسمة بين اثنين
فصحت وتمت فلا يكون للمدد حق المشاركة معهم ولو عجل رجلا او رجلين من الغانمين نصيبهما من
الغنيمة من غير ان عزل الخمس عن الاربعة الاخماس ثم دخل جيش اخر مددا لهم ولحقوا بهم شاركهم
المدد فيما بقي في يد الامام استحسانا ولا يشاركون الغانمين لانصبائهم فيما قبضوا ولو كان
الامام عجل نصيب اكثرهم والباقي بحاله فلا شركة للمدد فيما بقي في يد الامام قياسا واستحسانا
والفرق ان المعجلون لانصبائهم اذا كانوا اقلا لم يلحق بالجيش في دار الحرب والغنائم مقسومة
من وجه دون وجه لان تمام القسمة بالقبض وقد وجد القبض من بعض الغانمين دون البعض
والمدد اذا لحق بالجيش في دار الحرب والغنائم مقسومة من كل وجه لا يكون لهم حق المشاركة
مع الجيش ولو لحق بهم والغنائم لم تقسم وهو ما بقي في يد الامام ولم يكن لهم حق الشاركة فيما قسم
وهو ما قبضه الغانمون عملا بالشبهين بقدر الامكان بخلاف ما اذا كان المعجلين لانصبائهم الاكثر
لان هناك المدد لحق الجيش والغنائم صارت مقسومة من كل وجه لان الرجحان بجانب القابضين
لانهم اكثر والعبرة للراجح في احكام الشرع والمرجوح ساقط الاعتبار بمقابلته فكان الكل قبضوا
انصباءهم فان قيل كيف لم يعتبروا الراجح اذا كانوا القابضون لانصباءهم اقل فلم يثبتوا للمدد
حق المشاركة مع من قبض نصيبه وانما اثبتوا لهم حق المشاركة فيما بقي في يد الامام لا غير والجواب
اما اذا اعتبرنا الرجحان بكثرة القابضين انصباءهم كان اثره في قطع حق الشركة للمدد فيما في يد
الامام وفيما صار مقبوضا كما لو وقعت القسمة في كل الغنيمة حقيقة ولو اعتبرنا الرجحان بكثرة
عدم القابضين انصباءهم كان اثره في اثبات حق الشركة للمدد فيما بقي في يد الامام وفيما صار
مقبوضا كما لو لم يوجد القسمة اصلا وحق الشركة للمدد عرف شرعا بخلاف القياس لان استحقاق
الغنيمة بالاصابة واليه اشار عمر رضي الله عنه في قوله الغنيمة لمن شهد الوقعة فعلمنا بالراجح اذا
كان القابضون لانصباءهم اكثر لان في اعتبار الراجح في هذه الصورة قطع شركة المدد عن كل
الغنيمة وانه موافق للقياس ولم يعمل بالراجح اذا كان غير القابضين لانصبائهم اكثر لان في

اعتبار الراجح في هذه الصورة اثبات حق المشاركة للمدد في كل الغنيمة المقبوض وغير المقبوض وانه
مخالف للقياس بل اعتبرنا المقبوض وغير المقبوض واثبتنا حق الشركة في غير المقبوض ولم يثبت
الشركة في المقبوض عملا بالقياس بقدر الممكن هذا الذي ذكرنا اذا دخل المدد دار الحرب ولحق بالعسكر
فاما اذا دخل دار الحرب ولم يلحق العسكر بل نزلوا موضعا فاصاب العسكر الغنايم وقسموها او لم
يقسموها ثم لحق المدد بهم فان كان وقت اصابة العسكر الغنيمة المدد بعد بعد منهم بحيث لا يمكن للمدد حق
المشاركة معهم ولو لحق المدد بالجيش في دار الحرب والغنايم لم يقسموا بعد
فراى الامام ان يجعل الغنايم للجيش ولا يعطي المدد من ذلك شيئا معهم ففعل كذلك فقد بطل حق المدد
لان فعله حصل في محل مجتهد فيه فان من العلماء من قال المدد لا يشارك الجيش فيما غنموا وان لحقوا
بهم بدار الحرب والغنايم لم يقسم بعد فتنفذ فعله ويبطل حق المدد في المشاركة **الفصل
الموفي للاربعين في العيب يوجد في بعض الغنيمة** واذا عزل الامام الخمس من اربعة
الاخماس الا انه لم يقسم الخمس بين اهلها ولم يقسم اربعة الاخماس بين اهلها حتى وجد بعض الرقيق
من احدى الغنيمتين عيبا فان كان يسيرا لا يلتفت الى ذلك ويمضي القسمة لانه لو كان العيب فاحشا
فالقاضي يمضي القسمة ولا ينقضها فاذا كان يسيرا اولى وكذلك اذا كان العيب فاحشا فالقاضي
لا ينقض القسمة ولكن ينظر الى نقصان هذا العيب فياخذ من النصيب الاخر الذي لا عيب فيه ما يتخير به
النقصان المتمكن في هذا النصيب بسبب هذا العيب وهذا لان صيانة القسمة عن النقض واجبة
ما امكن وامكن صيانتها عن النقض بالرجوع في النصيب الذي لا عيب فيه بما يتخير به النقصان المتمكن
في هذا النصيب بسبب هذا العيب فلا حاجة الى نقض القسمة ثم ينظر ان وجد العيب فيما عزله للخمس
فكان العيب فاحشا يرجع في اربعة الاخماس التي عزلها للغانمين فياخذ منه ولا عيب به اربعة اخماس
قيمة هذا العيب ويرده الى الخمس وهذا لان الجزء الفايت بالعيب كان غنيمة فيعتبر بساير اجزاء الغنيمة
القايمة بين المساكين والغانمين على خمسة اسهم خمسه للمساكين واربعة اخماسه للغانمين وقد كان
خمس هذا الخمس في الاصل للمساكين مملوك بغير بدل من جهة الشرع واربعة اخماسه كانت للغانمين
مملوكها من جهة الغانمين بالقسمة بدلا عما ترك المساكين على الغانمين من اربعة اخماس الخمس التي كانت
حقا للمساكين في الاصل فما كان مملوكا للمساكين من الجزء الفايت في الاصل وذلك خمسه لا يرجع ببدله
على الغانمين لانهما ملكوها ذلك من جهة الغانمين وما ملكوها من جهة الغانمين من الجزء الفايت
وهو اربعة الاخماس يرجعون بحصتها في قسم الغانمين وذلك قيمة اربعة اخماسه فلهذا قال لا يسترد
الامام من القسم الذي عزله للغانمين اربعة اخماس قيمة هذا العيب ويرده في الخمس حتى يثبت
المعادلة بين القسمين وهذا لما ذكرنا ان الجزء الثابت كان بين الغانمين وبين المساكين اخماسا
اربعة اخماسه للمساكين وقد كان اربعة اخماس هذه الاربعة الاخماس ملكا لهم في الاصل وخمسها
كان ملك المساكين ملكه الغانمون من جهة المساكين بالقسمة ببدل فيثبت لهم حق الرجوع على المساكين
ببدل ذلك وذلك خمس قيمة هذا العيب فيسترد الامام خمس قيمة هذا العيب ويرده في الاربعة
الاخماس الذي هو نصيب الغانمين وكذلك الجواب اذا وجد ببعض الرقيق من احد القسمين عيوبا
يسيرة في بعض المواضع متفرقة ولو جمع ذلك يصير فاحشا فهو بمنزلة العيب الفاحش في موضع
واحد فقد العيوب في مواضع متفرقة لان هذه العيوب تمكنت في شي واحد من حيث الصورة
وهي اليد والرجل والظهر والبطن وغير ذلك فهو شي واحد باعتبار المالية والمتفرق اليسير في شي
واحد يجمع الا ترى ان النجاسة القليلة المتفرقة في البدن والثوب الواحد يجمع كذا ههنا والله اعلم
**الفصل الحادي والاربعون في الرجل يكون في دار الحرب ثم الى دار الاسلام او الى
عسكر المسلمين في دار الحرب ومعه متاع** واذا دخل العسكر دار الحرب فخرج اليهم رجل من المسلمين
كان في دار الحرب بامان ومعه رقيق ومتاع ومال فقال هذا لي وهب لي اهل الحرب او قال اشتريت
هذا من اهل الحرب او قال كان هذا في ملكي في الاصل ادخلته معي في دار الحرب فهو لي خاصة

وما

وقال اهل العسكر لا بل غصبت منهم ولحقت بنا وانه مشترك بيننا فالقول قول المستامن فيما قال لان
اليد له والقول قول صاحب اليد فيما في يده اذا لم يكذبه الظاهر في مقالته والظاهر لا يكذب
المسلم المستامن فيما قال لان المسلم انما يدخل دارهم ليستفيد منهم مالا اما بشرى او بهبة ومن
دخل دارهم بامان فاهل الدار يبرون في حقه وكذلك الداخل قد يدخل مع نفسه اموالا ليتجر بها
فالظاهر لا يكذب المستامن في مقالته واليد له فيجب تصديقه وان قال غصبت هذا منهم واخرجته
اليكم فانه ينبغي للامام والمسلمين ان يجبروه على الرد على من اخذ منه والوجه في ذلك ان المستامن
ملك المغصوب ملكا فاسدا لان الامان ثابت لاهل الحرب من جهة المستامن من وجه دون وجه
من حيث ان المستامن انما استامنهم حتى لا ياخذوا اموالهم من غير طيب نفسه وهو لا ياخذ ما لهم كان
الامان ثابتا لهم فهو معنى قولنا ان الامان ثابت لاهل الحرب من جهة المستامن من وجه دون وجه
ولو كان الامان ثابتا لهم من جهته اصلا لا يملك اموالهم بالغصب ملكا صحيحا لان الاستيلاء حينئذ
يكون واردا على مال مباح فاذا كان الامان ثابتا من وجه دون وجه من حيث انه ليس بثابت اثبتنا
اصل الملك ومن حيث انه ثابت سلبنا وصف الصحة عملا بالدليلين بقدر الامكان واذا ثبت انه ملكه
ملكا فاسدا استحق الرد على من اخذ منه فيجبره الامام على الرد ولهذا وان لم يرد المستامن من المال
عليهم حتى اخرجه الى دار الاسلام وكذلك الجواب يامر الامام بالرد عليهم لما ذكرنا فان اسلم بعض الرقيق
نظر الامام فيهم ان كانوا عبيدا لاهل الحرب سعوا او بعثنا بايمانهم الى اهل الحرب الذي اخذهم منهم او
يكتب اليهم حتى لحقوا فياخذون الثمن وهذا لان بعد الاسلام الرقيق تعذر ردهم على اهل الحرب باعيانهم
لان العبد المسلم لا يترك في يد اهل الحرب كيلا يستخفه ويستبد له وتعذر ابطال حقهم في الرقيق
ايضا لان لما لهم نوع امان على ما مر فتعين البيع ورد الثمن عليهم وان كانوا احرارا من اهل الحرب اخذهم
قهرا فاسلموا حتى الامام عنهم وجعلهم احرارا لانه لما وجب رد العبيد كان رد الاحرار واجب فوجب
ردهم على انفسهم وانما يصير انفسهم مردودة عليهم اذا جعلوا احرارا وان لم يسلموا ولكن قالوا نصير
ذمة فان كانوا احرارا فلهم ذلك لانه لا حق لاحد في رقابهم والذمة خلف الاسلام عن الاسلام ولو طلبوا الاسلام
وجب علينا الاجابة الى ذلك فكذا اذا طلبوا الذمة وان كانوا عبيدا لاهل الحرب لا يجيبهم الى ذلك لان
لمواليهم حقا في رقابهم على ما بينا وذلك يفوت باعطاء الذمة ولكن يبيعهم الامام الى مواليهم وان خاف
الضيعة عليهم باعهم الامام وبعث اثمانهم الى الموالي ليصلوا الى مواليهم وان كانوا لا يصلون الى اعيانهم وكذلك
الجواب فيما اذا كان هذا المال الذي جاء به هذا المستامن مال المسلمين استولى عليه الكفار واحرزوه
بدارهم واخذه هذا المستامن ذلك منهم غصبا لانه بالاحراز بالدار صار هذا المال مملوكا لهم
والتحق بساير املاكهم فصار الجواب في هذا المال نظير الجواب في ساير اموالهم الا في الرقيق الذي كانوا اخذوه
من المسلمين فانهم لا يردون عليهم ولكن يباعون ويبعثون باثمانهم اليهم ولو ان هذا المستامن اخذ مالهم
غصبا وخرج به الى دار الاسلام من جانب اخر ولم يلتحق بالعسكر في دار الحرب ثم خرج الامام الى دار الاسلام
امره برد ما جاء به الى اهل الحرب ولا يجبره على ذلك فيما اذا التحق بالعسكر فالامام يجبره على الرد واذا اراد
هذا الرجل ان يبيع ما اخرجه الى دار الاسلام من مال غصبه منهم كره للذي يريد شراه ان يشتري ذلك
منه لما فيه من تقرير المعصية الا ترى انه كره للبايع البيع لما فيه من تقرير المعصية فيكره للمشتري
الشراء ايضا ولو كان هذا المسلم امنهم من دار الاسلام او من المعسكر في دار الحرب ثم دخل اليهم وغصب
شيئا من مالهم فانه يجبر على الرد سواء التحق بالمعسكر في دار الحرب او خرج الى دار الاسلام من جانب
اخر قال وان كان الرقيق الذي جاء بهم هذا المستامن كان رقيق المسلمين استولى عليهم الكفار واحرزوهم
بدارهم فاراد مواليهم القديمة ان ياخذوا ذلك بالقيمة ليس لهم ذلك لما فيه من ادامة المعصية لان اخذ
هذا الرجل اموالهم واخراجها الى دار الاسلام معصية ولو اطلقنا للمالك القديم الاخذ كان في ذلك
ادامة هذه المعصية وانه لا يجوز هذا الذي ذكرنا حكم المستامن فان كان مكان المستامن رجل
اسير من المسلمين كان في الحرب خرج الى عسكر المسلمين ومعه من المال ما ذكرنا فقال هذا لي وهب لي اهل الحرب

الى الحرب ما ذكرنا لم يصدق على ذلك وكان ما جاء به فيئا لجميع اهل العسكر ويكون هو فيه كاحدهم وانما لم يصدق
وان كان المال في يده لان قول صاحب اليد انما يقبل فيما في يده اذا لم يكذبه الظاهر في مقالته وقد كذبه
الظاهر ههنا اما في دعوى الهبة والصدقة لم تثبت الهبة والصدقة بقي مجرد الاخذ من ايديهم و غصب
فيكون لجميع اهل العسكر واما اذا قال كان لي ادخلته دار الحرب مع نفسي لان ما كان في يده من المال الظاهر
وقع الاسر عليه وصار ملكا لهم وان اقام البينة على الهبة او الشرا او الصدقة فيسمع ويختص به
لما لو عاينا هبة اهل الحرب ذلك منه او التصدق به عليه وان كان قال في الابتدا غصبت هذا المال
منهم قبل قوله ولا يحتاج فيه الى البينة ويكون ذلك لجميع اهل العسكر ولو لم يلحق الاسير بالعسكر وخرج
الى دار الاسلام من جانب اخر فجميع ما اخرجه له وتقدم جنس هذا فان كان فيما خرج به بعض رقيق المسلمين
فللمولى القديم ان ياخذ ذلك منه بقيمته بخلاف المستامن لان ما اخرجه الاسير ملكه ملكا صحيحا
لم يكن اخذه هذا المال واخراجه اياه الى دار الاسلام معصية فلا يكون في اخذ المالك القديم ادامة
المعصية واقام الاسير البينة على انه ادخل هذا المال معه في دار الحرب لا يقبل بينته لان الثابت
بالبينة العادلة لا يكون اعلى حالا من الثابت ولو عاينا اهل الحرب اسروه وادخلوه دار الحرب
ومعه مال صار ما معه من المال الظاهر ملكا لهم بالاحراز بدارهم والتحق ذلك بسائر املاكهم وصار اخذه
ذلك بسائر المال منهم بمنزلة اخذه مالا اخر من اموالهم وكان الفقيه ابو جعفر رحمه الله يحكي عن استاده
ان ما ذكر من الجواب في هذه الصورة ان بينة الاسير لا تقبل جواب القياس اما على جواب الاستحسان ينبغي
ان يقبل بينته ويكون اخص بهذا المال من اهل العسكر لان ملكه قبل الاسر في هذا المال قد ظهر باقامة
البينة عليه ومن حجته ان يقول لو ان اسر مالي وصار ملكا لهم فحالي لا يكون اقل حالا لو اخذ اهل الحرب
مالي واحرزوه بدار الحرب ثم ظهر المسلمون عليه واخرجوه الى دار الاسلام ووجدته قبل القسمة في
ايديهم ولو كان هكذا كنت احق بهذا المال وكان لي ان اخذه بغير شيء فكذا الان ويدل عليه جواب المسئلة
التي ذكرها بعد هذا وصورتها قال اذا كان مع هذا الاسير لؤلؤة فان كان يحكي انها في فيه حين اسرت او قال
كنت ابتلعتها واقام على ذلك بينة صدق وكان احق بها استحسانا ولا فرق بينهما ومن المشايخ من قال ما ذكر
ههنا جواب القياس والاستحسان وفرق هذا القايل بين هذه المسئلة وبين مسئلة اللؤلؤة ووجه الفرق
ان الاسر من العدو لم يقع عليها في بطنه وفي فيه من اللؤلؤة لان الاسر لا يقع على خفي وبطن وانما يقع على ما
كان باديا ظاهرا ولما كان هكذا لم يصر اللؤلؤة مملوكة لاهل الحرب بل بقيت على ملك الاسير اما ما في يده
من الاموال الظاهرة صارت مملوكة لاهل الحرب فلم يكن الاسير اولى بها ومن المشايخ من ذكر للفرق
وجها اخر فقال في مسئلتنا الشهادة قامت على يد زائلة لا تقبل عرف ذلك في كتاب الدعوى وفي مسئلة
اللؤلؤة ما شهدوا بيد زائلة انما شهدوا بدوام يد فانهم شهدوا انها كانت في فيه او انه كان ابتلعها
وان لم يقع عليها الاسر فقد شهدوا بيد قائمة فقبلت وان كان الاسير رجلا من اهل الحرب فقد اسلم وخرج
الى عسكر المسلمين ومعه من المال املاك كثيرة وقال هذا مالي وهبه لي اهل الحرب او قال تصدقوا
به علي صدق في ذلك لان المال في يده والظاهر لا يكذبه في مقالته لانه كان رجلا معهم فكانوا
يصدقونه بالبر والصلة بخلاف الاسير وان قال غصبت هذا المال منهم ولحق بعسكر المسلمين
يصير ذلك فيئا لاهل العسكر والجواب في حق هذا الرجل نظير الجواب في حق المستامن الا ان
المستامن اذا قال غصبت المال منهم ولحق بعسكر المسلمين يجبر على الرد واذا خرج به الى دار
الاسلام من جانب اخر يؤمر وفي هذه المسئلة هذا الرجل لا يجبر على الرد ولا يؤمر به لانه لا امان
لاهل الحرب من جهة هذا الرجل لا من كل وجه ولا من وجه بخلاف مسئلة الاسير على ما بينا

الفصل الثاني والاربعون في مسائل المرتدين واحكامهم

هذا الفصل يشتمل على انواع

الاول اجرى كلمة الكفر مع علمه انها كلمة الكفر ومن غير علمه وفي الخطاء في ذلك وفي حديث النفس والرضا بالكفر

يجب ان يعلم انه اذا كان في المسئلة وجوه يوجب التكفير
فعلى المفتي ان يميل الى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم

ثم ان كان نية القائل الوجه الذي يمنع التكفير فهو مسلم وان كان نيته الوجه الاول يوجب التكفير
لا ينفعه فتوى المفتي ويؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وبتجديد النكاح بينه وبين امراته ومن
اتى بلفظة الكفر مع علمه انها لفظة الكفر عن اعتقاد فقد كفر وان لم يعتقد او لم يعلم انها لفظة
الكفر ولكن اتى بها على اختيار فقد كفر عند عامة العلماء ولا يعذر بالجهل وان لم يكن قاصدا في
ذلك بان اراد ان يتلفظ اخر فجرى على لسانه لفظ الكفر من غير قصد فذلك نحو ان اراد ان يقول لا اله
الا الله فجرى على لسانه ان مع الله الها اخر او اراد ان يقول بحق اى كه تو خداى ايى ما بندكان فجرى على لسانه
على العكس لا في الاجناس عن محمد نصا ان من اراد ان يقول اكلت فقال كفرت انه لا يكفر قالوا وهذا
محمول على ما بينه وبين الله تعالى فاما القاضي لا يصدقه ومن اضمر الكفر وهم به فهو كافر ومن قال لا اله
واراد ان يقول الا الله فلم يقل لم يكفر لانه عقد على الايمان ومن كفر بلسانه طايعا وقلبه مطمئن بالايمان
فهو كافر ولا ينفعه ما في قلبه لان الكافر انما يعرف من المؤمن بما ينطق به فاذا نطق بالكفر كان كافرا عندنا
وعند الله تعالى ولو قال ان كان عدا كذا فانا اكفر قال ابو القاسم هو كافر من ساعته وفي سير
الاجناس من عزم على ان يامر غيره بالكفر كان بعزمه كافرا ومن خطر بباله اشياء يوجب الكفر ان
تكلم بها وهو كاره لذلك لا يضره وهو محض الايمان ومن تكلم بكلمة يوجب الكفر وتحكيه غيره يكفر
الضاحك ولو تكلم بها مذكرا وقبل القوم ذلك منه فقد كفروا ومن رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر
غيره فقد اختلف المشايخ فيه وقالوا في السير الكبير مسئلة تدل على ان الرضا بكفر الغير
ليس بكفر وصورتها المسلمون اذا اخذوا اسيرا وخافوا ان يسلم فلكموه اى سدوها وامه بشي حتى يسلم
او ضربوه حتى يشتغل بالضرب فلا يسلم فقد اساءوا في ذلك ولم يقل فقد كفروا واشار الشيخ
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان هذه المسئلة لا يصلح دليلا لان تاويل هذه
المسئلة لا يصلح دليلا لان تاويل هذه المسئلة ان المسلمين يعلمون انه لا يسلم حقيقة ولكن يظهر
الاسلام نفيه لينجو عن شر القتل فلا يكون هذا منهم رضاء بكفره وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في
شرح السير ان الرضا بكفر الغير انما يكون كفرا اذا كان يستخير الكفر ويستحسنه اما اذا كان لا
يستخيره ولا يستحسنه ولكن احب الموت او القتل على الكفر لمن كان شريرا مؤذيا بطبعه حتى ينتقم
الله منه فهذا لا يكون كفرا ومن تاويل قول الله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
يظهر صحة ما ادعينا وعلى هذا اذا دعا على ظالم اماتك الله على الكفر او قال سلب الله عنك الايمان
او دعا عليه بالفارسية خداى جان تو بكافرى ستاناد فهذا لا يكون كفرا اذا كان لا يستحسن
الكفر ولا يستخيره ولكن تمنى ان يسلب الله تعالى عنه الايمان حتى ينتقم عنه على ظلمه وايذائه بالخلق
وقد عبرنا عن رواية ابي حنيفة رحمه الله ان الرضا بكفر الغير كفر من غير تفصيل ثم ما يكون كفرا
بلا خلاف يوجب احباط العمل ويلزمه اعادة الحج ان كان قد حج ويكون وطيه امراته زنا والولد المتولد
في هذه الحالة يكون ولد الزنا وان اتى بكلمة الشهادة بعد ذلك اذا كان الاتيان على وجه العادة ولم
يرجع عما قال لان الاتيان بكلمة الشهادة على وجه العادة لا يرتفع الكفر وما كان في كونه كفرا
اختلاف فان قائله يؤمر بتجديد النكاح وبالتوبة والرجوع عن ذلك بطريق الاحتياط وما كان
خطا من الالفاظ ولا يوجب الكفر فقائله مؤمن على حاله ولا يؤمر بتجديد النكاح ولكن يؤمر بالاستغفار
والرجوع عن ذلك

نوع اخر فيما يقال في ذات الله تعالى وصفاته

اذا وصف الله تعالى بما
لا يليق به او سخر باسم من اسماء الله تعالى او بامر من اوامره او انكر وعدا او وعيدا يكفر واذا قال فلان
في عيني كاليهودي في عين الله تعالى يكفر جمهور المشايخ وقد قيل ان عنى به استقباح فعله لا يكفر
وبعض اصحابنا قالوا ان عنى به الجارحة فهو كفر وان عنى به القدرة لا يكفر واذا قال بين يدي
الله تعالى فقد قال بعض مشايخنا ان هذا اللفظ لا يجوز وقال بعضهم يجوز وقد ذكر الخصاف في ادب
القاضي حديث علي رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من قاض او وال
يؤتى به يوم القيمة حتى يوقف بين يدي الله تعالى على الصراط وانه صريح في جواز هذا اللفظ قال

الشيخ الهمام شمس الائمة الحلواني في شرح ادب القاضي هذا اللفظ موسع في اللسان في العربية
والفارسية وان كان الله تعالى منزها عن الجهة ولكن كثيرا من الاثار والاخبار ورد بهذا اللفظ
وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال هذا اللفظ يجوز اطلاقه بالعربية والفارسية ومن يتحرز
عن الفارسية فانما يتحرز مخافة فتنة الجهال فاما من حيث الدين فلا باس وفي مجموع النوازل اذا قال
باي خدائي با يد كرد فتن در بين حادثه ينظر ان اعتقد لله تعالى رجلا وهي الجارحة يكفر وان اراد
به لا الجاه في هذا الان لا اعتصام بالله لا يكون كفرا وهذا شايع في العرف انهم يقولون در اين كار باي
فلان بايد كرفتن ولا يريد به رجله على الحقيقة ولكنه شنيع اذا قال فلان را خداي آفريده
است وان نيش خويش را ايده يكفر **نوع اخر في ذكر المكان لله تعالى** اذا قال الله تعالى في السما
عالم ان اراد به الحكاية عما جاء في ظاهر الاخبار لا يكفر وان لم يكن له نية يكفر عند اكثرهم وكذلك
اذا قال خداي در وجي نكرد از اسمان او قال في سدا او قال از عرش فهذا كفر عند اكثرهم الا
ان يعتقد بالعربية يطلع ولو قال ورا بر اسمان خداي است وبر زمين فلان
يكفر ولو قال خداي از بر عرش بداند فهذا ليس بكفر ولو قال از بر عرش من داند
فهذا كفر ولو قال ارى الله في الجنة فهذا كفر ولو قال من الجنة فهو ليس بكفر ولو قال نه
مكاني از تو خالي نه تو در هيچ مكاني فهذا كفر وينبغي ان يقول جميع الاشيا والامكنة معلوم الله
تعالى **نوع اخر يضاف الى فعل الله تعالى** اذا قال يارب ان سم مپسند فقال بعض
مشايخنا انه كفر وقال بعضهم انه خطا وقال بعضهم انه ليس بخطا قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله
الاصح عندي انه ليس بخطاء قال شمس الائمة رحمه الله الا ترى الى قوله تعالى رب احكم بالحق والله
لا يحكم الا بالحق ولو قال خداي بر تو ستم كناد چنانكه تو بر من ستم كردي اختلف المشايخ في كفره
والاصح انه يكفر ومن قال لا يكفر يحمله على معنى جازاك الله على ظلمك قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها وجزاء السيئة ليست بسيئة على الحقيقة ولكن يطلق اسم الشيء على ما يقابله مجازا لو قال حين
يظلمه ظالم يارب از وي مپذير واگر بپذيري من باري نپذيرم فقد قيل انه كفر كانه قال ان
رضيت به فانا لا ارضى به ولو قال لو انصف الله تعالى يوم القيمة انتصفت منك يكفر وكذا لو قال
ان قضى الله يوم القيمة بالحق والعدل احذ تك بحق فهذا كفر لان هذا شك انه يعدل او ينصف ولو
لا يكفر وعن بعض ايمة بلخ انه سئل عن امراة وقعت ولها في حفيره فقالت چند بر ستم
ازتو كودك مرد وكارهاي ما نا ساخته ماند قال كفرت بالله سئل ابو نصر الدبوسي عن رجل قال
اي خداي روزي من فراخ كن يا از كار بي من دو بده تا بر موجبين مكن هل يكفر فلم يجب
فيه بشئ وقال ابو حفص من نسب الله الى الجور فقد كفر ولو قال الله تعالى جلس للانصاف او
قال بالفارسية خداي داد نا است ده است داد را نشسته است فهذا كله كفر لانه وصف
الله تعالى بالقيام والقعود ولو قال لغيره ان شاء الله كه فلان كار بكني فقال اني ان شاء الله بكنم يكفر
ولو قال تو گا بخداي كن كه اوگار تو كرد فقال بعض مشايخنا ان هذا الكلام خطا وقال اكثرهم
انه ليس بخطاء ولو مات رجل فقال رجل اخر خداي را اين بايست فهذا كفر ولو قال الرجل لا يرض
هذا ممن نسيه الله او قال هذا منسي الله فهذا كفر عند بعض المشايخ هو الصحيح ولو قال
بفلان قضا بد رسيد فهذا خطاء عظيم والذي يقال في الدعا اللهم قضا بد ما يكره ان فالمراد منه
نوع اخر في المتفرقات من جنس المسائل المتقدمة واذا قال لخصمه ما تو بحكم خداي كار ميكنم
فقال خصمه من حكم ندانم او قال اينجا حكم برود او قال اينجا حكم نيست او قال خداي حاكمي را نشايد
او قال اينجا ربوس است حكم چه ميكند فهذا كله كفر قال مولانا اطال الله عمره ورايت عن بعض مشايخنا
في قوله اينجا حكم نيست انه ان قال ذلك على وجه رد الحكم فهو كفر وان قال على وجه الحزن بان تغير
الزمان لا يكفر وهذا حسن وسئل الحاكم عبد الرحمن عمن قال برسم كار كنم بحكم بي هل هو كفر قال
ان كان مراده فساد الخلق وترك الشرع واتباع لا رد الحكم لا يكفر واذا قالت المراة لابنها لما ذي
فعلت

فعلت كذا فقال الابن والله ما فعلت فقالت المراة معصيه مه تو ومه والله وقد اختلف المشايخ
في كفرها ولو قال خداي بود وهيچ نبود وبالله وهيچ نباشد فقد قيل الشطر الثاني من كلام الملحدين
فان بحسه ان الجنة وما فيها من حور العين للفنا وهو كفر عند بعض المشايخ خطاء عظيم عند
البعض اذا قال لغيره قد انعم الله عليك فاحسن كما احسن الله اليك فقال ذلك الرجل له و با حد
اي جنك كرحلا داعطيت فلانا كذا وكذا اختلف المشايخ في كفره واذا قال لامراته انت احب الي من الله
فقد كفر واذا قال لخصمه اگر خداي دو جهان كردي ستم خويش از تو بستانم فقد كفر لان هذا دعوى
منه انه يغلب ربه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولو قال اكلس سعا مبري فهذا ايسر من الا والانه عليه
تعلب وتعصا منه وقيل لا يكفر في الفصل الاول والثاني لانه يراد بمثل هذا النهو بدون التحقيق
ولو قال لجاهلي بحق من همه بيتو كرده است بدي از منست فقد كفر اذا قال لغيره ان خداي نمي
ترسي قال لا في حالة الظلم فقال ذلك الغير لا فقد كفر ولو قال ذلك في غير حالة الظلم وكان عنده
ان يفعل ذلك بحق لا يكفر وسئل عبد الكريم عمن قال لامراته حال المعاتبة على ترك الصلوات اما تخافين
الله تعالى فقالت لا قال ينبغي ان لا يكفر بهذا القدر لان الظاهر ان مرادها من ذلك ان لا تخاف
الله حقيقة الخوف واكثر بلا يخاف حقيقة الخوف ولولاه لما عصيناه ووجه اخر ان النهد الكلام
تاويلا يمكن ان يقال لا يخاف من الله لانه كريم فلا يحكم بكفره الا اذا كان هذه المقالة على وجه الاستخفاف
والاستهزاء وعن محمد رحمه الله انه سئل عمن اراد ان يضرب انسانا فقال الا تخاف الله فقال لا يكفر لانه
لا يمكنه ذلك التاويل وقال الفقيه ابو بكر في رجل قيل له الا تخشى الله تعالى فقال في حالة الغضب
لا انه يصير كافرا وقيل ينبغي ان يسال ماذا اراد بقوله لا ان اراد به نفي الخوف يكفر وان اراد به
شيئا اخر لا يكفر ولو قال اينك في خداي واينك تو فهذا قبيح من الكلام ولا يكفر به وكذلك اذا قال از
خداي في بيتم وسبب ترا مي دانم فهو حسن واذا طلب يمين خصمه فقال الخصم احلف بالله فقال الطالب لا
اريد اليمين بالله وانما اريد اليمين بالطلاق او قال بالعتاق فقد كفره بعض اصحابنا وعامتهم على انه لا يكفر ولو
قال سوكند تو هان است وبر حرجان فقد كفر ولو قال خداي مي داند كه بكنم وشادي تو هيچ كم كه
بغم تو شادي خويش عامة مشايخنا قالوا يكفر ظاهرا وقال بعضهم ان كان يقوم بما له وسربه
بالمال والبدن كما يقوم بامر نفسه لا يكفر والا يكفر ولو قال شادي وغم تو نوبته فهذا ليس
بكفر ولو قال لغيره خداي مي داند كه بي تو شته ترا بدعايا دمي دارم فقد اختلف المشايخ في كفره
ولو قال من خدايم على وجه المزاح خود ايم فقد كفر رجل قال لامرته تراحق همسايه مي بايد فقالت
لا فقال تراحق شوي مي بايد فقالت لا فقال تراحق خداي مي بايد فقالت لا فقد كفرت لانها لم
ترحقوق الله تعالى رجل قال لامراته في حالة الغضب ان روسي كه تراد اوان ولسانكه تراكشت
وان خداي كه ترا افريد فسئل ابو نصر الدبوسي رحمه الله عن ذلك فقال لا يكفر ولم يفسر عنه
معنى ذلك وكان الشيخ الامام نجم الدين النسفي يقول لهذا الكلام تاويل صحيح لانه ذكرا لله تعالى
بعد اساءة القول في ام المراة وابنها ولم يذكر له جوابا ولو ذكر الجواب عسى بذكر ما هو مدح فلا يجعل
كفرا بالشك رجل قال لغيره لا يترك الصلوة فان الله تعالى لا يواخذك بذلك فقال ذلك الغير لو اخذني
الله تعالى او قال عاقبني الله تعالى مع ما بي من المرض ومشقة الولد وسائر الاشغال فقد ظلمني فقد
كفر رجل في مرضه وضيق عده باري ماني كه خداي تعالى مرا چرا افريده است چون از لذتها دنيا
مرا هيچ نيست فقد قيل لا يكفر لان الضجر قد حمله على هذا وقد قال الله تعالى ملك تكتبه لا تكتبوا على
عبدي في ضجره شيئا ولكنه خطا عظيم رجل قال لاخر ان الله تعالى بعد لي بما ساوك فقال ذلك الاخر
خداي ما را با توس ساي دمن جگونه ايم تا چنين كو يديا فلان خداي وفرشتگان وهيچكس بر بنيايد
فقد كفر لانه وصف الله بالعجز اذا قال الرجل خداي وفلان را گواست مرا افريده است لا يكفر قال الاخر
خداي بود اي تو بخشايا دبر دامن بي ان عني به الاستغناء عن الرحمة فقد كفر وان عني به ان ولي
ما سه تا ساف الله تعالى عن مضطرب لا يكفر اذا كان عند الخصومة مع غيره اگر ما دروغ مي كو ييم

خداى دروغ مى كويد لا يكفر لان المراد من هذا ان الله لا يكذب صبى يبكى ويطلب اباه وابوه يصلى فقال
للصبى رجل مكرى كه پدر تو الله ميكند فهذا ليس بكفر لان معناه خدمت الله ميكند وكذلك اذا قال
الرجل به الله ويعنى المكتب لا يكفر رجل قال ان كارى است خداى سا امساده است فهذا ليس بكفر رجل
قال تا ماى شويم پير خداى باماى شود پير تا ماى شويم نيكو تر خداى با ماى شعر د نيكو تر
فقد قيل هذا كفر اذا باحق سر بسر كرديم فهذا كفر رجل له ابن فمات فقال الاب يلحذ ممن له واحد
ولا يلحذ ممن له عشره فقد قيل يرجوا ان لا يكفر وكذا اذا قال بداى وباز ستد لا يكفر اذا قال
اى شكيبا خداى فقد قيل يكفر وقيل بخلافه لله ايضا قال المظلوم هذا بتقدير الله تعالى فقال الظالم
انا افعل بغير تقدير الله فهذا كفر قال دو باخداى جنك كرد قال بعض المشايخ انه ليس بكفر وهكذا
حكى فتوى القاضى الامام ابو على النسفى ومعنا جنك كن اكر توانى قال رجل فلان راقضا
بد رسيد فقال اخرقضا خداى بد نبود فهذا ليس بكفر ولكنه خطاء محض وهو مذهب القدريه
فانهم يقولون الخير من الله تعالى والشر منا رجل اسمه عبد الله فناداه رجل واوخل حرف الكاف فى اخر
الله فقد قيل انه كفر من غير فصل وفى الحاوى فى الفتاوى ان كان يعلمها يقول يكفر وان كان
جاهلا لا يعلم فلا يكفر قال مولانا سلمه الله ورايت فى بعض الفتاوى ان اريد به تصغير الخالق
يكفر وان كان جاهلا لا يدرى ما يقول ولم يكن فى ذلك قصد لا يكفر وهذا لان الاسم وان كان مضافا
ومضافا اليه حقيقة ولكن اذا جعل اسم علم صار له حكم اسم واحد ولهذا يجمع فيقولهم عبد الله بالعباد
له اذا اريد به العلم ولا يقال فى جمعه عبيد الله واذا ثبت ان هذا اسم واحد فمع الكاف يريد به
تصغير هذا الرجل الذى جعل هذا الاسم علما عليه لا تصغير الرب لانه ليس فى الفارسية للتصغير
فى هذا الاسم صيغه سوى كقولهم داوريشك يذكر لتصغير الرجل لا لتصغير اللحية وعلى هذا
عند الخالق مع الكاف وعبد العزيز وعبد الرحمن رجل قال لاعمى او قال لمريض خداى ترا ديد وتراجان
نوع اخر افريد من له جه كاه فقد قيل يكفر لانه طن المثل بالرب وقيل لا يكفر وهو الاشبه
اذا قال هو يهودى او نصرانى او مجوسى او برى من الاسلام او ما اشبه ذلك ان فعل كذا فهذا
على وجهين ان حلف بهذه الالفاظ على امر فى المستقبل فهو يمين عندنا والمسئلة معروفة فى
كتاب الايمان فاذا اتى بالشرط هل يكفر ينظر ان كان عنده ان يكفر متى اتى بالشرط ومع هذا
اتى به يكفر وكانت عليه كفارة اليمين وان حلف بهذه الالفاظ على امر فى الماضى بان قال هو يهودى
او نصرانى او مجوسى ان كنت فعلت كذا امس وهو يعلم انه قد كان فعله لا شك انه ليس عليه الكفار
لان هذا غموس وهل يصير كافرا فهو على التفصيل الذى قلنا ان كان عنده انه يمين ولا يكفر متى
حلف بهذا لا يصير كافرا وان كان عنده انه يكفر متى حلف بهذا يصير كافرا لانه يكون هذا منه
رضا بالكفر والرضا بالكفر كفر هكذا اختاره الشيخ الامام شمس الائمة السرخسى والشيخ الامام شيخ الاسلام
رحمه الله وعليه الفتوى فاما اذا قال يعلم الله انه يفعل كذا وهو يعلم انه لم يفعل اختلف
المشايخ فيه قال عامة المشايخ انه يكفر وقال بعضهم لا يكفر ولو قال لغيره بخداى وبجان تو يكفر ولو
قال بخداى وجان وسر تو ففيه اختلاف المشايخ **نوع اخر فيما يعود الى الغيب** قالت امراة
لزوجها تو سر خداى دانى فقال نعم فقد كفر هكذا حكى عن الشيخ الامام ابى محمد بن الفضل
رحمه الله وهذا لان الغيب والسر واحد ومن ادعى الغيب لنفسه يكفر وحكى ان امراة شدادا او
امراة حلف بغيب اليه السجود فى شهر رمضان على يدى جاريته وابطات الجارية فى الرجوع فاتهمت
المراة بالجارية وطالت الخصومة بينهما الى ان قال اتعلمين الغيب فقالت نعم فكتب الى محمد بن الحسن
فى ذلك فكتب محمد رحمه الله ان جدد النكاح فانها كفرت بالله ومن قال لغيره خداى را ورسول
را برتو كواكرد انيدم واراد به تهديد ففيه اختلاف المشايخ وعلى قياس هذه المسئلة يجب ان يكون
فى المسئلة التى ذكرناها فى اول هذا النوع اختلاف المشايخ رجل تزوج امراة ولم يحضره شهود فقال
الرجل خداى را ورسول را كوا كردم او قال خداى را وفرشتكان را كوا كردم فقد كفر لانه

اعتقد

اعتقد ان الرسول والملك يعلم الغيب فى فتاوى الاصل ولو قال فرشته دست راست را كوا كردم
فرشته دست چپ را كوا كردم لا يكفر لانهما لا يغيبان عنه فى مجموع النوازل واذا قال جوار باد كه
ان حوا هد رشدك فقد اختلف المشايخ واذا خرج الى السفر فصاح العقعق فرجع من سفره فقد كفر
وعند بعض المشايخ ايضا اذا قال المجوسى دست بحق بريفا ده است ويعتقد ما قال ويستحسنه
فقد كفر واذا قال فلان بمرك خويش بخوا هد مرد ان يخشى عليه الكفر واذا قال
من بوده بوده ام يكفر سئل الفضلى عن معنى قوله عليه من اتى كاهنا وصدقه فيما يقول
فقد كفر بما انزل على محمد فقال الكاهن الساحر فقيل له هذا الرجل والمراة التى يقول انا اعلم المسروق
هل يدخل تحت هذا الخبر قال نعم قيل له فان قال هذا الرجل انا اخبر عن اخبار الجن اياى قال
وانا قال هكذا فهو ساحر كاهن من صدقه فقد كفر لان اخباره يقع عن الغيب والغيب لا يعلمه
الا الله الا ترى الى قوله تعالى فلما تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب
المهين فعلم ان الغيب لا يعلمه جنى ولا انسى **نوع اخر فيما يعود الى الانبيا عليهم السلام** من لم يقر
ببعض الانبيا بشيء او لم يرض بسنة من سنن المرسلين فقد كفر وسئل ابن مقاتل عمن انكر بنبوة
حضر وذا الكفل قال كل من لم يجتمع الامة على نبوته لا يضره ان جحد نبوته قيل حكايات اللواز ل
وقال ابو جعفر الكبير كل من اراد بقلبه بغض النبى فقد كفر وكذلك لو قال لو كان فلان نبيا
لم اومن به فقد كفر وفى الفتاوى الصغرى المرتبة لو قال بالفارسية اكر فلان پيغمبر بودى
من باو نكرويدمى فان اراد به لو كان فلان رسول الله لم اومن به فقد كفر كما لو قال لو امرنى الله
بامر كذا لم افعل وفى الجامع الاصغر اذا وقع بين الرجل وبين صهره خلاف فقال ان يرد رسول
الله لم اتم بامره لا يكفر واذا قال بالفارسية من پيغامبرم يريد به پيغام مى برم يكفر ولو انه
حين قال هذه المقالة طلب غيره منه المعجزة فقد قيل يكفر الطالب وبعض المتاخرين من المشايخ
قال ان كان غرض الطالب اظهار عجزه وافتضاحه لا يكفر ولو قال شعر النبى عليه السلام شعير
يكفر عند بعض المشايخ وعند بعضهم لا يكفر الا اذا قال ذلك بطريق الاهانة ولو قال لا ادرى ان
النبى عليه السلام كان انسيا او جنيا يكفر ولو قال محمد درويش بود او قال جامه محمد شوخ بود او قال كان طويل الظفر فقد قيل يكفر مطلقا وقد قيل يكفر اذا قال على وجه الاهانة ولو قال
للنبى عليه السلام ذلك الرجل قال كذا وكذا فقد قيل انه يكفر وقيل لا يكفر فقد صح ان رسول الله
عليه السلام لما بعث جماعة من اصحابه لقتل ابن كعب بن الاشرف استاذنوا منه ان يقولوا ما لحا
دعوته ويعتمد هو عليهم فاذن لهم رسول الله عليه السلام فى ذلك فقال واحد منهم لكعب ان خروج
هذا الرجل كان من البلاء علينا ولو كان ذلك كفرا لما قاله ولو شتم الرجل رجلا اسمه او احمد او كنيته
ابو القاسم وقال له يا ابن الزانيه وهو كه خداى را باين اسم است وباين كنيت سداست فقد ذكر فى
بعض المواضع انه اذا كان ذاكرا للنبى عليه السلام يكفر وفى اكراه الاصل اذا اكره الرجل ان شتم محمدا صلى
الله عليه وسلم فهذا على ثلثة اوجه احدها ان يقول لم يخطر ببالى شيئا وانما شتمت محمدا صلى الله عليه
وسلم كما طلبوا منى وانا غير راض بذلك وفى هذا الوجه لا يكفر وكان كما لو اكره على ان يتكلم بالكفر
فتكلم به وقلبه مطمئن بالايمان الوجه الثانى ان يقول خطر ببالى رجل من النصارى اسمه محمد فاردت
بالشتم ذلك النصرانى وفى هذا الوجه لا يكفر ايضا لانه لم يشتم محمدا صلى الله عليه وسلم الوجه الثالث ان يقول
خطر ببالى رجل من النصارى اسمه محمد فلم اشتم ذلك النصرانى وانما شتمت محمدا صلى الله عليه وسلم
وفى هذا الوجه يكفر فى القضا وفيما بينه وبين ربه لانه شتم محمدا صلى الله عليه وسلم طايعا لانه امكنه
دفع الاكراه عن نفسها بشتم محمد اخر خطر بباله فيكون طايعا فى شتم محمد صلى الله عليه وسلم وانه كفر
ومن قال جن النبى عليه السلام يكفر ومن قال اغمى على النبى عليه السلام لا يكفر فى نوادر الصلوة لشمس الائمة
الحلوانى وسئل ابو حنيفة رحمه الله عمن يقول ان محمدا رسول الله الا انه يجب ان يسميه قال هذا رجل
لم يعرف الله لانه لو عرف لم يجب ان يشتم رسوله اذا قال لو لم ياكل ادم الحنطة ما وقعنا فى هذه

البلا فهي كفره اختلاف المشايخ واذا روى رجل حديثا من النبي عليه السلام فرده اخر قال
بعض مشايخنا انه يكفر ومن المتاخرين من قال ان كان متواترا يكفر وكذلك لو قال بطريق الاستخفاف
سمعناه كثيرا يكفر اذا تمنى ان لا يكون نبيا من الانبيا نبيا ان اراد الاستخفاف بذلك النبي او عداوته
يكفر ولو قال رجل مع غيره كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب كذا بان قال مثلا كان يحب القرع
فقال ذلك الغير انا لا احبه فهذا كفر هكذا روى رجل لغيره ان رسول الله عليه السلام قال بين
قبري ومنبري روضة من رياض الجنة فقال ذلك الرجل من منبر وحظيره مى بينم وچيزى
ديكر نمى بينم فقد قيل يكفر رجل قال لامراته مراسيم نيست فقالت امراته انك تكذب فقال
الرجل لو شهد الانبيا والملائكة عندك كه مراسيم نيست لا يصدقهم فقالت نعم لا اصدقهم ذكر
في مجموع النوازل انها تكفر وفيه ايضا رجل قال مع غيره ان ادم صلوات الله عليه نسج اكرباس
فقال ذلك الرجل بس ما همه جولاهه بچكان باشيم فهذا كفر لانه استخف بنبي الله عليه السلام
قال مع اخر كلما كان ياكله رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يلحس اصابعه الثلث فقال ذلك
الرجل اين بى ادبى است فهذا كفر رجل قال لاخر البس الثياب البيض فان هذا سنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ذلك الرجل لو كان هذا سنة رسول الله معان دست بر موند فانهم يلبسون
الثياب البيض فقد قيل هذا استخفاف بسنة رسول الله عليه السلام وهذا كفر رجل قال لاخر
احلق راسك واقلم اظفارك فان هذا سنة رسول الله عليه السلام فقال ذلك الرجل لا افعل وان كان
سنة فهذا كفر لانه قال ذلك على سبيل الانكار والرد كذا في ساير السنن خصوصا في سنته هي معروفة
وثبوتها بالتواتر كالسواك وغيره فقد روى عن محمد ابن مقاتل لو ان اهل بلدة اجمعوا على ترك السواك
قاتلناهم كما يقاتل الكفار في نسخة الامام الحلوانى قال مولانا رايت في موضع اخر اذا قال الرجل
لغيره سوشاربك او قص شاربك فانه سنة فقال لا افعل ان انكره اصلا يكفر وفي نسخة الحلوانى
ايضا جه بعر رسم است دهقانان كه طعام بخوردند ودستها مى شويند ان كان تهاونا بالسنة
يكفر وفي مجموع النوازل اذا قال الرجل جه بكار ابد سلب شيب كرده وكيد ورى افكنده او قال
اين جه رسم است كه سبلت بست كردن ودستار بزير كلو اندر اوردن قال ذلك على سبيل
الطعنه سنة رسول الله فقد كفر **نوع اخر في رد الاوامر الشرعية** اذا قال لو امرني الله تعالى
بكذا لم افعل او قال لو صارت القبلة الى هذه الجهة ما صليت فقد كفر وكذلك لو قال لو اعطاني الله
تعالى الجنة لا اريدها دونك او قال لا ادخلها دونك او قال لو امرت ان ادخل الجنة مع فلان لا ادخلها
او قال لو اعطاني الله تعالى الجنة لاجلك او لاجل هذا العمل او قال لا اريدها واريد رويته فهذا كفر
والله اعلم **نوع اخر فيما يعود الى الملائكة** اذا قال لغيره رويتي اياك كروية ملك الموت فهو
خطا عظيم وهل يكفر هذا القائل اختلف المشايخ بعضهم قالوا يكفر واكثرهم على انه لا يكفر وكذلك
لو قال چون روى فلان بينم پندارى ملك الموت است لو قال روى فلان را دشمن مى دارم چون
روى ملك الموت فما اكثر المشايخ على انه يكفر رجل قال لاخر من فريشته بوم في موضع كذا اعينك في
امرك فقد قيل انه لا يكفر وكذا اذا قال مطلقا انى ملك بخلاف ما اذا قال انى **نوع اخر فيما يتعلق**
بالقران اذا انكر اية من القران او سخر باية من القران فقد كفر ومن زعم ان المعوذتين ليستا من القران
فقد ذكر في فتاوى ابى الليث رحمه الله انه لا يكفر روى عن ابن مسعود وابي بن كعب انهما ليستا من
المصحف القران فلهذا الكلام تاويل فلا تكفر وبعض المشايخ على انه يكفر وحكى عن القاضي الامام جمال الدين
حالى رحمه الله انه قال ذكر في اخر تفسير ابى الليث رحمه الله حديثا ان من زعم ان المعوذتين ليستا من القران
فاولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ومثل هذا الوعيد انما ورد في حق الكفار دون المومنين
ولان الامة اجتمعت بعد الصدر الاول انهما من القران والاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم والاول
اقرب الى الصواب لان الاجماع المتاخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
على ما هو المذكور عنه عامة المشايخ وعند علماينا رحمهم الله على ما ذكره شمس الائمة السرخسى رحمه الله

يبقى

يبقى لهذا الكلام تاويلا صحيحا ولا يوجب بخلاف ما اذا انكر انه اخرى من القران لانه لا يرد في اية
اخرى اما ههنا بخلافه واذا قرا القران على ضرب او القصيب فقد كفر رجل يقرا القران فقال
رجل اين جه بانك طوفان است فهذا كفر معلمه قالت ما قران او بيده شده است سم باسد سدى
نهاده شده يكفر لان هذا قول بخلق الله وقيل لا يكفر لانهم لا يريدون بهذا الخلق حقيقة
الخلق وانما يريدون به اللين والحق لو اعتقدت حقيقة الخلق يكفر واذا قال لغيره قل هو الله
احد راپوست بردى او قال المنشج راكوييان كرفته او قال لم يقرا عند المريض وردها
مرده منه فهذا كله كفر واذا قال لغيره اى كوتاه تر از انا اعطيناك فهذا كفر ايضا واذا قال
لم يقرا القران ولا يتذكر كله والتفت الساق بالساق او ملاء قد جاز وجابه وقال وكاسا
دهاقا او قال وكانت سرابا بطريق المزاح او قال عند الكيل او الوزن واذا كالوهم او وزنوهم
يخسرون يريد به المزاح فهذا كله كفر واذا قال لغيره ان ماك كروه جن والسماء والطارق فقد
قيل يكفر وقال الامام ابوبكر بن اسحق ان كان القايل جاهلا لا يكفر وان كان عالما يكفر واذا قال لغيره
دستار المنشج بسته يعني انب العلم فهذا كفر وكذلك اذا جمع اهل موضع وقال وحشرناهم
فلم نغادر منهم احدا او قال فجمعناهم جمعا او قال عدا فقد كفر لاستخفافه بالقران واذا قال الهكم
فقال له اخو سرسى ماكن فهذا كفر وكذا اذا دعى رجل الى الصلوات بجماعة فقال انا اصلي
وحدي فان الله تعالى يقول ان الصلوة تنهى او قال لرجل اقرا اسمك فان الله تعالى قال كلا
بل ران على قلوبهم فهذا الغزو كذلك اذا قال لغيره طفشيل بخور فان الطفشيل يذهب بالريح قال
الله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم فقد كفر اذا اراد به الطرو لو قال لغيره كيف يقرا والنازعات
نزعا بنصب النون او برفعها واراد به الطر يكفر واذا قال قاعا صفصفا شده اشده فهذه مخاطرة
عظيمة واذا قال لنا في القدد والباقيات الصالحات فهذه مخاطرة عظيمة ايضا اذا قال القران
اعجمى يكفر ولو قال فيه كلمة عجمية ففي امره نظر هكذا ذكره القاسم المفتى **نوع اخر**
فيما يتعلق بالصلوة والزكوة والصوم وفي المنتقى ابراهيم عن محمد عن ابى يوسف رحمهم الله ان قال في
الصلوة ركوعها وسجودها فريضة من الله ثمن قال ليست بفريضة فقد اخطا ولم يكفر لانه متاول
واراد بهذا التاويل ان الصلوة قد تجوز بدون الركوع والسجود ويقع فرضا بان عجز عنهما فقد اشار الى
ان مثل هذا التاويل يمنع التكفير وان لم يكن معتبرا من كل وجه وفي الجامع الاصغر قال ابو حفص الكبير
رحمه الله اذا قيل لمريض صل فقال والله لا اصلي ابدا ولم يصل حتى مات لو جاد لى لعلب ارموه ولا يصلوا
عليه لانه مات كافرا قال صاحب الجامع الاصغر وجه ذلك انه قال ذلك على وجه التهاون والاستخفاف
ومن فعل ذلك صار كافرا ورايت في موضع اذا قيل لرجل صل فقال لا اصلي يكفر عند بعض المشايخ
وقال بعضهم اذا قال ذلك لصلوة الفريضة في وقتها يكفر ولو اراد بقوله لا اصلي بامرك لا يكفر ورايت
في موضع اخر من قال المكتوبة لا اصليها اليوم ان اراد بذلك ردا على الله فقد كفر وان اراد به
حكاية لا يكفر وفي واقعات الناطفى قال محمد قول الرجل لا يصلي يحتمل اربعة اوجه احدها لا اصلي لانى
صليت والثاني لا اصلي بامرك فقد امرنى بها من هو خير منك والثالث لا اصلي فسقا ومجانة فهذه
الثلثة ليس بكفر والرابع لا اصلي اذ ليس يجب على الصلوة ولم اومر بها يعني جحود الها وفي هذا الوجه
يكفر قال الناطفى اذا اطلق وقال لا اصلي لا يكفر لاحتمال هذه الوجوه واذا صلى وقال بخراج كزاردم
بكارى كردم او قال كه تواند اين كار را بسر بردن او قال حزيمند دركارى بيايد كه بسر
نتواند بردن او قال مردمان از بهرماى كنند او قال سر نماز بي شسته ام او قال مكه نورد داده
ام او قال باش باماه رمضان بيايد با جمله كنيم باز نماز جمله ميكند روميكويد كه خداوند مارم
كزاردن جمله دوست دارد او قال نماز كرد مرا دل مكرفت او قال نماز جيزى نيست كه اكر نماند
كنده شود او قال بر سين فروشد فهذا كله كفر وكذلك اذا قال خوش كارى بي نمازى فهو كفر

وكذا اذا قال رجل لغيره صل حتى تجد حلاوة الايمان او قال له بالفارسية نماز كن تا حلاوة نماز كرد تو بيابى فقال له ذلك الرجل تو مكن تا حلاوة بى نمازى به بينى يكفر فاذا قيل للعبد صل فقال لا اصلي فان الثواب للمولى يكفر فاذا قيل لرجل صل فقال ان الله تعالى نقص عن مالي فانا انقص حقه فهو كفر رجل يصلي في رمضان لا غير فيقول اين خود بسيار است او يقول از زيادت مى ايد لان كل صلوة في رمضان يساوى سبعين صلوة يكفر اذا قال للتراويح مجز كى عمر فهذا كلام الروافض لعنهم الله اذا صلى الى غير القبلة متعمدا فوافق ذلك القبلة قال ابو حنيفة رحمه الله هو كافر كالمستخف به وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله قال هذا وكذا اذا صلى بغير طهارة او صلى مع الثوب النجس وقال القاضي الامام ركن الاسلام علي السعدي رحمه الله صلى الى غير القبلة متعمدا لا يكفر ولو صلى عليه غير وضوء متعمدا يكفر قال الصدر الشهيد وبه ناخذ وذكر شمس الائمة الحلواني في ايمان الجامع لو صلى بغير طهارة لا يكفر وفي كتاب التحري اذا تحرى ووقع تحريه على جهة وترك تلك الجهة وصلى الى جهة اخرى روى عن ابي حنيفة انه قال اخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة واختلف المشايخ في كفره وهذا لانه لما وقع تحريه الى جهة انتصب تلك الجهة قبلة في حقه فصار كما لو راى القبلة وصلى الى غيرها وهناك اختلف المشايخ في كفره قال شمس الائمة الحلواني في شرح كتاب التحري والاظهر انه اذا صلى الى غير القبلة على وجه الاستهزاء والاستخفاف يصير كافرا وذكر في المبسوط حكم الصلوة بغير طهارة من حيث الجواز والفساد ولم يتعرض للكفر وبعض مشايخنا اخذوا برواية النوادر وبعضهم اخذوا برواية المبسوط ولو ابتلي انسان بذلك لضرورة بان كان يصلي مع قوم واحدث واستحيا ان يظهر وكتم ذلك وصلى هكذا او كان يقرب من العدو فقام يصلي وهو طاهر قال بعض مشايخنا لا يصير كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة او حيا ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام الصلوة ولا يقرا شيئا واذا انحط لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا بالاجماع واذا صلى في ثوب نجس قال بعضهم لا يصير كافرا وكذا اذا صلى على مكان نجس قال بعضهم لا يصير كافرا ولو اقتدى بصبي او امراة او مجنون او جنب او محدث او صلى صلوة الوقتية وعليه فايته وهو ذاكر لها لا يصير كافرا في قولهم جميعا قيل لرجل اد الزكوة فقال لا ادري يكفر هكذا قيل وقيل في الاموال الباطنة يكفر وفي الاموال الظاهرة يكفر وينبغي ان يكون فصل الزكوة على الاقاويل التي ذكرنا في فصل الصلوة ولو قال ليتصوم رمضان لم يكن فرضا فقد اختلف المشايخ في كفره والصواب ما نقل عن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان هذا على نية ان نوى انه قال ذلك من اجل ان لا يمكنه حقوقه لا يكفر ولو قال عند مجيء شهر رمضان آمد اين ماه كران او قال جاء الضيف الثقيل يكفر في نسخة الجوانى لو قال عند دخول رجب بعضها ابدا فتادم ان قال ذلك تهاونا للشهور الفضيلة يكفر وان اراد به التعب لنفسه لا يكفر وينبغي ان يكون الجواب في المسئلة الاولى على هذا الوجه رجل قال ماه رمضان روزه نكير بيد فقد قيل انه يكفر وقال الحاكم عبد الرحمن لا يكفر لان المراد من هذا ضعفه وجوعه واذا قال چند ازين روزه كه مرا دل بگرفت فهذا كفر و… قال هذه الطاعات جعلها الله عذابا علينا ان ما ول ذلك لا يكفر وتاويله ان يقول اين طاعتها بمابيخ است وكذا لو قال لو لم يفرض الله تعالى هذه الطاعات كان خيرا لنا لا يكفر لانه تاول ذلك **نوع اخر فيما يتعلق بالاذكار** اذا تشاجر رجلان فقال احدهما لا حول ولا قوة الا بالله فقال الاخر لا حول بكار نيست او قال لا حول را چكنم او حتى او قال لا حول را بكاسه اندر نتوان شكستن فهذا كفر وكذلك اذا قال ذلك عند التسبيح والتهليل وكذلك اذا قال احدهما سبحان الله وقال الاخر سبحان الله ابوست بردى او قال بوست باز كردى فهذا كفر ومن اكل طعاما حراما وقال عنده الاكل بسم الله فقد حكى الامام المعروف المستملي عن مشايخنا انه يكفر لاستخفافه على اسم الله ولو قال عند الفراغ عن الاكل الحمد لله فقد قال بعض المشايخ انه لا يكفر لانه شكر الله تعالى بذلك ودمو تكر دش ولقمه بحلق دى اندر نماند واتفاق است كه اگر قدح ميكيرد وبسم الله گويد ومحود كافر گردد

ونجنين بوقت مباشرت زنا يا بوقت نماز كعبتين بكيرد وبكويد بسم الله كافر گردد بحكم استخفاف بر نام خداى عز وجل واذا سمع الاذان وقال هو يكذب يكفر واذا قال للاخر قل لا اله الا الله فقال لا اقول فقال بعض المشايخ هو كفر وقال بعضهم ان عنى به انى لا اقول بامرك لا يكفر مطلقا اذا الغرض والمطلوب ذكر كلمة الاخلاص مرة ولو قال كلفتين اين كلمه چه بر سوا وروى يا من نكويم رجل عطس مرات فقال له رجل بحضرته يرحمك الله مرة بعد مرة فعطس مرة اخرى فقال ذلك الرجل بجان امدم ان يرحمك الله كفتن او قال دل تنك شدم او قال ملول شديم فقد قيل لا يكفر والجواب الصحيح لان قوله يرحمك الله دعا له ولو كان قال له ضاق قلبي عن دعائك لا يكفر كذا ههنا واذا سمع المؤذن يؤذن فقال السامع اين بانك باسبانان است يكفر **نوع اخر فيما يتعلق بامور القيمة والبعث والميزان والحساب** من انكر القيامة او الجنة او النار او الميزان او الصراط او الحساب او الصحايف المكتوبة فيها اعمال العبد يكفر واذا قال الرجل لغيره اد العشرة التي لي عليك في الدنيا والا اخذ منك يوم القيمة فقال له خصمه اعطني عشرة اخرى وبدان جهان … او قال وبدان جهان بيست بازده … بعض المشايخ قالوا لا يكفر وقال اكثرهم يكفر وكان يفتي الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لان هذا منه استخفاف بالقيمة رجل قال الظالم باش بالمحشر فقال الظالم مرا با محشر چه كار فهذا كفر لانه ان كان لنفي اعتقاده انه لا محشر ولا قيامه فهذا منه انكار للقيامة وانكار للمحشر وانه كفر وان كان في اعتقاده ان القيامة كاينة كان هذا القول منه على وجه الاستخفاف بالقيامة وانه كفر ايضا واذا قال لا اخاف القيامة او قال فلان بفلان زن قيامت فهذا كفر واذا قال لخصمه اخذ منك حقي في المحشر فقال خصمه دران انبوه … يابى فقد اختلف المشايخ في كفره وذكر في فتاوى ابي الليث انه لا يكفر واذا قال همه تنكى به اين جهان … باش فهذا كفر قال له رجل آمد … ما از بهشت … فاكثر اهل العلم انه يكفر في نسخة الجوانى قال هرك باين جهان … كشته در بهشت بود قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل هذا … بامر الاخرة فوجد كفر القايل وسئل الشيخ الامام هذا عمن وضع ثيابه في موضع وقال سلمتها الى الله تعالى فقال له آخر قد سلمتها الى من لا يمنع السارق اذا سرق هل يكفر هذا القائل قال لا **نوع اخر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر** رجل قال للامر بالمعروف غوغا آمدان قال ذلك على وجه الرد والانكار يخاف عليه الكفر لانه فريضة ومن انكر الفريضة يكفر رجل قال لاخر بجان فلان رو واورا امر معروف كن فقال ذلك الرجل مرا ازو چه كرده است او قال مرا ازو چه آزار است او قال من عافيت كزيدام او قال مرا باين فضولى چه كار فهذه الالفاظ كلها كفر رجل قال لغيره اعني على الامر بالمعروف فقال ذلك الرجل رد هان كه باهش شد ان عنى به نفس الامر بالمعروف ومعناه با مسى كه كار با مسلمان فى كنى فهذا كفر وان عنى به فعله ومعناه عرض تو كز امر معروف حقيقت او معروف نيست عرض تو اراه واراه كردن … باشد فهذا لا يكون كفرا وبدون الاستفسار لا يحكم بكفره لان الظاهر ان مراد المسلم هو الثاني دون الحال الاول **نوع اخر فيما يتعلق بالحلال والحرام** قيل لرجل حلال او احب اليك ام حرام فقال ايهما اسرع وصولا يخاف عليه الكفر وكذلك اذا قال مال بايد خواه حلال خواه حرام ولو قال با حرام مام كرد حلال كن كردم لا يكفر ولو تصدق على فقير شيئا من مال الحرام يرجو الثواب يكفر ولو علم الفقير بذلك فدعا له وامن المعطي فقد كفر قيل لرجل كل من الحلال فقال ذلك الرجل الحرام احب الي يكفر ولو قال مجيبا له درين جهان يك حلال … بيار تا اورا سجده كنم يكفر مسلم قال خوش كاريست حرام خوردن فقد قيل انه كفر وهو عندي مشكل قال لغيره كل الحلال فقال مرا حرام شايد يكفر اذا قال الخمر ليس بحرام فهو كافر والمسئلة منصوصة عن ابي يوسف وهكذا ذكر اخر ايمان الواقعات واشار الى المعنى فقال لانه استحل الحرام قطعا ولا تعذر بالجهل لانه ظاهر وذكر البقالي ان تعليق استحلال الخمر والخنزير والميتة بالفعل ليس بيمين الا رواية عن محمد رحمه الله في تعليق استحلال الميتة وتعليق الكفر بالفعل يمين بلا خلاف ذكرناه في كتاب الايمان

ولوكان ... الخمر كفر لكان تعليقه بالفعل يمينا ولو قال الخمر حرام ولكنها ليست هي هذه التي يزعمون
ان ... ابو يوسف امر به وانهاه واعلمه بذلك ولكن لا يكون كافرا قال المنتقى
في مقدمة بيان المذهب ولو قال مسلم حرمة الحرمة ما ثبت بنص القران فقد كفر استحلال الجماع في
حالة الحيض كفر وفي حالة الاسيرا بدعة وضلال لا كفر وعن ابراهيم بن رستم اذا قال استحل ... ان
النهي ليس للتحريم لا يكفر ولو استحل مع اعتقاد النهي مفيد الحرمة يكفر والشيخ الامام شمس الايمة
السرخسي رحمه الله مال الى التكفير من غير تفصيل وهذا ذكر في النوازل عن ابن رستم وفي اخر
ايمان القدوري عن ابي يوسف رحمه الله من حلف لا يطا امراته وطيا حراما فوطي امراته الحايض
او التي ظاهر منها لم يحنث الا ان ينوي ذلك ورايت في بعض الكتب ان استحلال الجماع في حالة الحيض
ليس بكفر الا ترى ان الجماع الزوج الثاني لو وقع في حالة الحيض يحلها على الزوج الاول نوع اخر في
العلم والعلما والابرار والصالحين وطلب احد الخصمين صاحبه عن الذهاب الى الشرع
والى باب القاضي جاهل قال ابهاكه علم مي اموزند دستانهاست كه مي اموزند وقال نادست
الح مي كويند او قال بروبراست او قال من علم حيل را منكرم فهذا كفر رجل رجع عن مجلس
العلم فقال له امراته از كنشت اميدى فهذا كفر قال لرجل اذهب معي الى مجلس العلم فقال
من يقدر على الاتيان بما يقولون او قال مرا با مجلس علم جكار او قال علم دركاسه تريد
نتوان كردن فهذا كله كفر ولو قال مرا جند اني مشغول دلي زن وفرزندان است كه بمجلس علم
نمي رسم فهذه مخاطرة عظيمة ان اراد به التهاون بالعلم ولو قال درم بايد علم جكار ايد يكفر
في مجموع النوازل واذا قال العالم رو علم را بكاسه اندر شكن يكفر واذا كان الفقيه يذكر شيئا
من العلم او يروي حديثا صحيحا فقال اخر اين هيچ نيست او قال اين سخن بجه كار ايد در بايد
نه كه امروز حشمت ودرم راست علم كرا بكار مي ايد فهذا كفر ومن ابغض عالما او فقيها من غير
سبب ظاهر خيف عليه الكفر اذا قال عناه كردن به از دانشمندي كردن فهذا كفر امراة قالت
لعنت بر شوي دانشمند باد يكفر لانها استخفت بالشريعة وفي فتاوى الاصل رجل قال لعالم
ذكرالحي رفي است علمك اراد به علم الدين يكفر رجل قال فعل دانشمندان هماست وفعل
كافران هما ان يكفر قيل هذا اذا اراد به جميع الافعال فيكون تسوية بين الحق والباطل واذا
خاصم فقيها في حادثه وبين الفقيه له وجها شرعيا فقال ذلك المخاصم اين دانشمندي بود او
قال دانشمندي مكن كه مش بر ود ويخاف عليه الكفر ان لم يكن قصد الاستخفاف بالدين حكي ان
فقيها وضع كتابا في دكان رجل وذهب ثم مر على ذلك الدكان فقال له صاحب الدكان وستره فراموش
كردي فقال الفقيه مرا بدكان كتاب است وستره ني فقال صاحب الدكان درودكر بدست اره
ني برد وشما بكتاب خلق مر دمان فشكى الفقيه في ذلك الى الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل
رحمه الله فامر بقتله رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يسالون منه
المسايل ويضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق فقد كفروا جملة لاستخفافهم بالشرع وكذا لو لم يجلس
على مكان مرتفع ولكن يستهزي بالمذكرين ويتمسخر والقوم يضحكون فقد كفروا وكذا الرجل
اذا كان يتشبه بالمعلمين في المجمع وياخذ الخشب بيده ويجلس الصبيان حوله ويستهزي بالمعلمين
والقوم يضحكون منه فقد كفروا رجل عرض عليه خصمه فتوى عليه جواب الايمة مزده قال جه
ماد نامه فتوى اورده قيل يكفر لانه رد حكم الشرع وكذا لو لم يقل هكذا ولكن القى الفتوى على الارض
وقال اين جه شرع است فهذا كفر رجل استفتى عالما في طلاق امراته فافتى العالم بوقوع الطلاق
فقال المستفتى من طلاق جه دانم مادر كوجكان بايد كه بخانه بود افتى القاضي الامام ركن الدين علي
السغدي بكفره قال مولانا سلمه الله ورايت في موضع اخر اذا جا احد الخصمين الى صاحبه بفتوى
الايمة فقال صاحبه ليس كما افتوى او قال لا يعمل بهذا الكلام كان عليه التعزير لانه باشر المنكر
قال رجل قصعة ثريد خير من العالم يكفر بخلاف ما اذا قال خير من الله حيث لا يكفر

كان

لان الكتابة عندهما لا يتجزى فيصير الكل مكاتبا على المكاتب ويصير المكاتب متملكا على الساكت نصيبه
فيكون جميع المودي كسب مكاتبه فينبغي ان يسلم له ولكن الوجه في ذلك ان يقال بان نصيب
الساكت لا يصير مملوكا ومكاتبا للكاتب في حق الساكت بل يعتبر ماذونا له في التجارة ... في
حق المكاتب يعتبر مملوكا ومكاتبا للمكاتب والكتابة يخالف العتق والتدبير والاستيلاد فان
احد الشريكين اذا اعتق نصيبه او دبرا واستولد تملك نصيب صاحبه بالضمان ويظهر ذلك
في حق الكل والوجه في ذلك ان يقال بان مال الغير لا يتملك الا لضرورة ولا يتحقق الضرورة في فصل
الكتابة الى تملك نصيب الساكت اما في فصل الاعتاق والتدبير والاستيلاد ضرورة وبيان ذلك
ان في فصل الكتابة لو صار متملكا نصيب الساكت انما يصير متملكا لضرورة ان الكتابة لما انفذت
في نصيب المكاتب لا بد من اثبات حكمها فيه وهو حرية اليد في حق الاكتساب والتصرف ولا يمكن
اثبات حرية اليد في نصيب المكاتب الا باثبات الحرية في نصيب الساكت لانها لا يتجزى ولا يمكن اثبات
الحرية في نصيب الساكت الا بعد تملك نصيب الساكت فيصير متملكا نصيب الساكت لهذه الوسايط
قلنا من ضرورة حرية اليد في حق الاكساب والتصرف في نصيب الساكت تملك نصيب الساكت
وجعل نصيب الساكت مملوكا للمكاتب في حق الساكت لان هذا المقصود يحصل في نصيب الساكت
اذا صار نصيبه ماذونا في التجارة فجعلنا نصيب الساكت ماذونا له في التجارة في حق الساكت مكاتبا
في حق المكاتب واذا صار نصيب الساكت ماذونا له في التجارة في حق الساكت لان هذا كسب عبد
مشترك فكان للساكت ان ياخذ نصفه اما في الاعتاق والتدبير والاستيلاد تحققت الضرورة
الى تملك نصيب الساكت لان الاعتاق والتدبير والاستيلاد لما صح في نصيب المباشر لا بد من اثبات
حكمها في نصيبه ولا يمكن اثبات حكمها في نصيبه الا باثبات حكمه في نصيب صاحبه لا يتجزى ولا يمكن
اثباته في نصيب الساكت بسبب اخر غير العتق لان حكم حقيقة العتق لا يثبت بسبب اخر غير العتق
وكذلك حكم التدبير لا يثبت بسبب اخر غير التدبير لانه لا ثبات حق العتق للرقبة حتى لا يجوز
عن كفارة يمينه وحكم حقيقة العتق لا يثبت بسبب اخر دون العتق وكذا نحكم حق العتق فاثبتنا
حقيقة العتق والتدبير في نصيب الساكت لا يصح الا بعد ان يصير مملوكا له فصار متملكا نصيب
الساكت فاما الساكت بالكتابة للحال حرية اليد في حق التصرف لا حقيقة الحرية ولا حق الحرية ولهذا
قبل الفسخ وجاز عرضه الى الكفارة وحرية اليد كما يثبت بالكتابة يثبت بالاذن فيمكننا اثبات
حرية اليد في نصيب الساكت بجعل نصيبه ماذونا في التجارة ثم اذا اخذ الساكت من المكاتب نصف
المكاتبة لا يرجع المكاتب على العبد بشي عندهما لان اضافة الكتابة الى البعض والكتابة عندهما
لا يتجزى في حق المكاتب لانه امر عقده بمنزلة الاضافة الى الكل ولو اضاف الكتابة الى الكل يعتبر
نصيب الساكت مكاتبا في حق المكاتب لانه امر عليه حتى ينفسخ البدل على النصفين ولا يرجع على
العبد بما اخذ منه الساكت شيا وفي حق الساكت يعتبر ماذونا لا مكاتبا كذا ههنا هذه الجملة
ذكرها شيخ الاسلام رحمه الله طريقة اخرى لبيان الساكت ياخذ من المكاتب نصف
ما اخذ من العبد وياخذ من العبد نصف ما بقي في يده وعلى هذه الطريقة يسلم ان نصيب الساكت
صار مكاتبا كما هو اصلهما في عدم تجزي الكتابة ووجه ذلك ان الكل وان صار مكاتبا الا ان للساكت
قبل اداء بدل الكتابة ان يفسخ الكتابة وياخذ نصف الرقبة ونصف الكسب وبعد الاداء
يتعذر الفسخ في الرقبة ما يتعذر في الكسب فيفسخ الساكت العقد في نصف الاكساب وعند ذلك
يعود نصف الكسب الى ملكه فياخذه بطريق فسخ الكتابة ثم لا يرجع المكاتب على العبد بشي وليس
للمكاتب على العبد بشي وليس للمكاتب ان يحتاج العبد ويقول قد استحق على بعض ما اديت فلي
ان ارجع عليك بذلك لان من حجة العبد ان يقول له وقد ضمنت لي سلامة جميع الكسب عندهما لان الكتابة
عندهما لا يتجزى فاذا استحق عليك نصف ما اخذت لو رجعت به علي كان لي ان ارجع عليك بما
رجعت علي لان ذلك كسبي وقد ضمنت لي سلامة كسبي ولم يسلم فكان حق الرجوع عليك

بما رجعت به علي فلا يفيد احرو... ما الذي ذكرنا اذا كاتب نصيبه من العبد فاما اذا كاتب جميع
العبد بغير اذن شريكه وقد ادى المكاتب جميع المسمى فالجواب فيه عند ابي حنيفة رح كالجواب
فيما اذا كاتب نصيبه لا غير الا في فصل وهو ان الساكت اذا اخذ من المكاتب نصف المودى وان
المكاتب على العبد رجع بما اخذه منه الساكت فاما فيما عدا ذلك فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كاتب
نصيبه لان اضافة الكتابة الى نصيبه اضافة الى الكل وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف عبد بين
رجلين كاتبه احدهما بغير اذن شريكه فلم يرد ذلك شريكه حتى ادى الكتابة وعتق قال
ابو يوسف لا يرجع الذي لم يكاتب على الذي كاتب بشي مما قبض من المكاتبة لان الكتابة قد تمت
وصار الكسب للمكاتب يوم كاتبه فما اكتسب الذي كاتب خالص حق المكاتب لا حق الذي لم يكاتب فيه
فلا يرجع فيه ولكن يضمن الذي لم يكاتب الذي كاتب نصف قيمته ان شاء وانه خلاف المذكور في الاصل
هذا الذي ذكرنا اذا كاتب نصيبه من العبد او كله بغير اذن شريكه فاما اذا كاتب شريكه باذن
شريكه فهو على وجهين اما ان اذن له بالكتابة في نصيبه ولم ياذن له بقبض المكاتبة من العبد
او اذن له بالكتابة في نصيبه واذن له بقبض المكاتبة من العبد فان اذن له بالكتابة ولم ياذن
له بالقبض فعلى قول ابي حنيفة رح الجواب فيه كالجواب فيما اذا لم ياذن له شريكه بكتابة نصيبه في
جميع ما ذكرنا من الاحكام الا في فصلين احدهما انه لا يكون للاذن ان يفسخ الكتابة في نصيب المكاتب
لانه رضي بالكتابة في نصيبه فلا يكون له حق الفسخ بعد ذلك كالمراة اذا زوجت نفسها من غير كفو
ورضي به الاولياء لا يبقى للاولياء حق الفسخ ومتى كاتب نصيبه بغير اذن شريكه كان له الفسخ لانه
لم يرض بكتابة شريكه والثاني انه متى ادى المكاتب المكاتبة الى المكاتب حتى عتق نصيب المكاتب
لا يكون للاذن حق تضمين المكاتب لان المكاتب صار معتقا له بالكتابة برضا صاحبه ولكنه يعتقه
او يستسعيه واما على قولهما فقد صار العبد مكاتبا بينهما لان الاذن من الساكت بكتابة نصيب
المكاتب اذن بكتابة الكل لانه لا يتجزى وكانه قال كاتب نصيبك ونصيبي فيصير الكل مكاتبا
بينهما لا يعتق باداء حصة احدهما ما لم يؤد جميع المكاتبة اليهما كما لو كاتباه مكاتبة واحدة
ويكون المقبوض بينهما لانه كسب مكاتبهما وما بقي في يد العبد يكون سالما للعبد ولا يكون لاحد
على ذلك سبيل لانه كسب عبد كله مكاتب هذا اذا اذن له بالكتابة ولم ياذن له بقبض نصيبه
فاما اذا اذن له بكتابة نصيبه لا غير الا في فصل واحد وهو انه متى ادى جميع المكاتبة ههنا
الى المكاتب فانه يعتق لان المكاتب صار وكيلا بالقبض من جهة الاذن فيكون الاداء اليه كالاداء اليهما
فيعتق بالاداء الى المكاتب ثم للاذن ان ياخذ منه نصف المكاتبة لانه كسب مكاتبهما وفيما لم
ياذن له بالقبض وصار مكاتبا بينهما اذا ادى الى المكاتب جميع المكاتبة فانه لا يعتق لان
الاذن بالكتابة لا يكون اذنا بالقبض كالوكيل بالكتابة لا يكون وكيلا بالقبض فلا يصير
المكاتب وكيلا من جهة الامر بقبض نصيبه فيكون اداء حصة الاخر اليه والاداء الى الاجنبي سواء
فاما فيما عدا هذا الحكم فالجواب فيه كالجواب فيما اذن له بكتابة نصيبه ولم ياذن له بالقبض
الا في فصل وهو ان ما قبضه المكاتب من بدل الكتابة يكون سالما له لا يكون للاذن ان ياخذ منه شيئا
وفيما اذن له بكتابة نصيبه لا غير فان للاذن ان ياخذ نصف ما قبض وذلك لانه متى
اذن له بقبض المكاتبة فكانه اذن للمكاتب باداء ما عليه من بدل الكتابة من ماله فيصير
ادى المكاتب نصف المكاتبة من ماله باذنه فكان ادائه ولو تبرع باداء نصف المكاتبة على المكاتب فان
ما ادى يكون سالما للمكاتب فكذا هذا بخلاف ما لم ياذن له بالقبض لانه لم يوجد منه الرضا باداء
المكاتبة من ماله وما قبض من المكاتبة نصفه ملك المكاتب فيكون سالما ونصفه ملك للساكت
فكان له ان ياخذ نصيبه فاما فيما عدا هذا الحكم فالجواب فيه كالجواب فيما اذا اذن بكتابة نصيبه
ولم ياذن له بالقبض قال محمد رح في الاصل واذا كاتب احدهما نصيبه بغير اذن شريكه لم يكن
لشريكه ان يبيع نصيبه على ما ذكرنا فان كاتب الساكت نصيبه بعد ذلك جاز وهذا عندهم جميعا

اما على قول ابي حنيفة رح فلا اشكال لان الكتابة يتجزى عنده فلم يعد بنصيب الساكت مكاتبا
اصلا واذا لم يصر نصيبه مكاتبا اصلا صار الحال في حق الساكت بعد كتابة المكاتب كالحال قبل

فی حکم جزء عین کالید فمتی اوجبنا الدیة یصیر بعض الدیة بمقابلتها ولیس کالقتله والضرب لانه لاعوض
بازاء القتله والضرب الاتری انه لو قتلها من غیر خلوة او ضربها لا یتاکد به المهر واذا لم یجز ان یکون
وجوب المهر مضافا الی الضرب والی القتله بقی الوجوب مضافا الی العقد فصار بشان فترو عقد
فاما بالوطی یتاکد المهر بعد ان کان علی شرف السقوط وللتاکید حکم الاثبات فی بعض الاحکام
فامکن ان یجعل وجوب المهر مضافا الی الوطی متی وجد الوطی والقتل حصل به وبقی الوطی
مضمونا بالمهر و لان لا یخلو الوطی عن موجب فی دار الاسلام فمتی اوجبنا الدیة یصیر
بعض الدیة بازاء منافع البضع فیصیر بازاء متلف واحد عوضان واما اذا ضرب الرجل امراته
لیعیدها الی مضجعه فماتت من ضربه فانما یضمن لان الشرع انما اباح للزوج ان یضربها
لمنفعة تعود الی الزوج لا لمنفعة تعود الی المراة الاتری انه لیس له ان یضربها علی ترک
الصلاة لان منفعة ذلک تعود الی المراة وههنا الشرع لما اباح له الضرب علمنا انه اباح
ذلک لمنفعة عائدة الی الزوج والاحتراز عن الاتلاف ممکن فجاز ان یتقید بشرط السلامة
قال الحاکم رضی الله عنه ولا توجد المسئلة التی ذکرناها وهو ان الزوج لا یضرب امراته علی ترک
الصلاة والاب یضرب ابنه علی ترک الصلاة روایة الا فی الجامع الصغیر خاصة وهی من
خصائص مسائل هذا الکتاب وفی جنایات المنتقی اذا جامع امراته وافضاها حتی لا تستمسک
البول او تستمسک فلا شیء علیه وهذا قول ابی حنیفة ومحمد لان له ان یطاها وقال ابو یوسف
رحمه الله ان کانت لا تستمسک البول فعلیه الدیة فی ماله وان کانت تستمسک فعلیه ثلث الدیة
ولو دق فخذها او یدها من الوطی فارش ذلک فی ماله لانه قد یقع علی جسدها فی الجماع و تعمد
ذلک فهذا منه تعمد وروی ابن رستم عن محمد رجل جامع امراته ومثلها یجامع فماتت
من ذلک فلا شیء علیه لانه کان له ان یجامعها وقال ابو یوسف رحمه الله اذا جامع امراته فذهب
منها عین او افضاها او ماتت فهو ضامن وقال محمد رحمه الله یضمن فی هذا کله الا فی خصلتین
الافضاء والقتل من الجماع قال وهو قول ابی حنیفة رحمه الله فیما حکاه هشام عن محمد رحمه الله تعالی
وهو ایضا قول ابی یوسف واما الاب اذا ضرب ابنه یرید بذلک تادیبه فمات من ذلک ضمن
فی قول ابی حنیفة ولم یضمن فی قولهما ولو امر الاب المعلم ان یضرب ابنه فضربه ومات لم یضمن
الاب ولا المعلم فی قولهم جمیعا اما المعلم لا یضمن لانه فی هذا الضرب عامل لغیره من کل وجه
کان منفعة ذلک عائدة الی الولد والاب فکان بهذا الضرب عاملا لغیره فلا یتقید بشرط السلامة
لکن التحرز عن التلف کما فی المعین فی الدق او لم یمکن کمن قال لاخر اقطع یدی والاب
لا یضمن ایضا بخلاف ما لو ضرب الاب بنفسه فمات حیث لا یضمن وان لم یکن متعدیا
فی المباشرة کالزوج یضرب امراته لتعود الی مضجعه واما الاب بالامر مسبب ولیس بمباشر
والمسبب انما یضمن اذا کان متعدیا فی التسبب والاب غیر متعد فی هذا الامر لان
الامر بالضرب لتادیب الصغیر مباح له شرعا هکذا ذکر محمد رحمه الله المسئلة فی کتاب
العلل ولا توجد لهذه المسئلة روایة ان المعلم اذا ضرب الصبی فمات الصبی لا یضمن
المعلم ولا الاب فی هذا الکتاب والله اعلم بالصواب تم کتاب الحد و بعون
الله تعالی وتوفیقه وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسلیما کثیرا طیبا مبارکا
فیه ویتلوه کتاب السرقة بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب السرقة مشتمل علی ستة عشر فصلا الاول فی تفسیر السرقة وحکمها الثانی
فی بیان شرائط لا یجب القطع بدونها وفیه السرقة من الاختان والاصهار وذوی الرحم المحرم واشباههما
وبعضه ما یجب القطع بسرقته وما لا یجب الثالث فی الرجل یسرق شیئین احدهما لا یجب فیه القطع او لا یجب
القطع فیهما الرابع فی معرفة الحرز وکیفیة صحة الاخذ اذا اخذ السارق قبل اخراج السرقة الخامس فی القوم
یشترکون فی السرقة السادس فی ظهور السرقة السابع فی الدخول فی حد السرقة الثامن فی السارق تقطع فی سرقة

فيسرقها ثانيا التاسع في السارق يرد المسروق على المالك هبة المسروق منه للسارق العاشر في السارق يحدث شيئا
في السرقة قبل اخراجها وبعد اخراجها الحادي عشر في هلاك المسروق واستهلاكه الثاني عشر في الرجل يسرق من غير المالك
الثالث عشر في قطاع الطريق الرابع عشر في بيان انه متى يسع الحاجم واللص واشباههما الخامس عشر في بيان من له اقامة
الحدود السادس عشر في المتفرقات الفصل الاول في تفسير السرقة وحكمها فنقول السرقة التي يتعلق بها القطع
شرعا اخذ مال الغير على سبيل الخفية والاستسرار ابتداء وانتهاء او ابتداء بان ينقب البيت على سبيل الخفية والاستسرار ثم يأخذ
المال ممن في يده على سبيل المكابرة جهارا بان استيقظ صاحب اليد ولحذ المال مكابرة منه والحكم المتعلق بالسرقة قطع
اليد من الزند اما قطع اليد فبنص الكتاب واما من الزند فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بقطع يد السارق
من مفصل الزند واليد التي هي محل القطع اليد اليمنى كان ابن مسعود رضي الله عنه يقرأ السارق والسارقة فاقطعوا
ايمانهما وشرط اصحابنا رحمهم الله لقطع يد اليمنى ان تكون اليد اليسرى والرجل اليمنى صحيحين حتى انه اذا كان اليد
اليسرى بحيث لا ينتفع بها لا تقطع يده اليمنى لان القطع شرع على وجه لا يؤدي الى تلف النفس ومتى قطعت يمينه
واليسار بهذه الصفة فقد تلف النفس لانه فات جنس منفعة البطش فصار النفس في حق هذه المنفعة كالهالك وانه
غير مشروع ولا كذلك اذا كانت اليد اليسرى صحيحة الا ان الرجل اليمنى مقطوعة او هي شلاء او بها عرج يمنع المشي
عليها لم يقطع اليمنى لانه يبطل جنس منفعة المشي فتصير النفس كالهالك في حق هذه المنفعة ولا قطع في اليد اليسرى
عندنا بحال ولا في الرجل اليمنى وانما تقطع اليد اليمنى في الابتداء ثم الرجل اليسرى ثم لا تقطع بعد ذلك بل يعزر ويحبس
وقال الشافعي تقطع اليد اليسرى في المرة الثالثة وتقطع الرجل اليمنى في المرة الرابعة عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله
انه كان يحتج على المخالف ويقول اجمعنا على ان السارق لو كان مقطوع اليد اليمنى انه تقطع رجله اليسرى ولا
تقطع يده اليسرى ولو كانت اليد اليسرى محلا للقطع لما جاز العدول الى الرجل اليسرى لان ترك المنصوص الى
غير المنصوص عليه لا يجوز ولو سرق واصابع يده اليمنى مقطوعة قطع ما بقي في ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله
لان محل القطع من مفصل الزند فما دام مفصل الزند من اليمين باقية كان محل القطع قائما فيقطع وذكر
في اختلاف زفر ويعقوب ان على قول ابي يوسف لا تقطع قال لان محلية القطع عرفت بالنص وهو قوله
تعالى فاقطعوا ايديهما ذكر الايدي مطلقا ومطلق الاسم يتناول الكامل من المسمى ولا يتناول الناقص
الا بالارادة واذا لم يدخل الناقص تحت الاسم لم يكن الناقص محلا وجه ظاهر الرواية ان المحلية ثابتة
باسم اليمين لا باسم اليد لما روينا من قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ومن حيث انه يمين كامل لان اليمين
ما يكون على يمينه ولا نقصان في هذا المعنى انما النقصان في اليد والمحلية غير ثابتة باسم اليد وكذلك
اذا كانت يده اليمنى شلاء قطعت في هذه الرواية ولو كانت اليد اليسرى مقطوعة الاصابع لا تقطع يده اليمنى
لان قطع اليمنى في هذه الصورة يؤدي الى اهلاك النفس معنى بتفويت جنس منفعة البطش وكذلك اذا كان
ابهام اليسرى او اصبعان من اليسرى سوى الابهام مقطوعتان لانه لا يقدر على البطش باليسرى بعد
ما قطع الابهام او اصبعان سوى الابهام فقطع اليمنى والحالة هذه يؤدي الى تفويت جنس منفعة البطش
بخلاف ما اذا كان المقطوع من اليسرى اصبع واحدة حيث يقطع اليمنى لان بعد قطع اصبع واحدة من اليسرى
سوى الابهام يمكن من البطش باليسرى فقطع اليمنى والحالة هذه لا يؤدي الى تفويت جنس منفعة
البطش ومما يحفظ في هذا المقام اذا شهد الشهود على رجل بالسرقة وقد وصفوها وبينوها
بمجلس القاضي حتى يسأل عن الشهود فقطع انسان يده اليمنى عمدا اقتص له منه لان بمجرد الشهادة لا يثبت
اباحة القطع ما لم يتصل به قضاء القاضي والقطع قبل القضاء والقطع قبل الشهادة سواء فان زكيت
الشهود فلا قطع عليه لانه لو قطع قطع رجله اليسرى ولا وجه اليه لان الرجل اليسرى لم يشرع محلا
للقطع في المرة الاولى فيسقط القطع ضرورة فان لم يقطع يده اليمنى ولكن قطع يده اليسرى لا تقطع يده
اليمنى بسبب السرقة كيلا يؤدي الى تفويت جنس منفعة البطش ولو لم يقطع يده اليسرى ولكن قطع رجله
اليمنى سقط عنه القطع بسبب السرقة لانه لا وجه الى قطع يده اليمنى لان فيه تفويت منفعة المشي ولا وجه
الى قطع اليد اليسرى اما لانه يؤدي الى تفويت منفعة البطش بكمالها او لان اليد اليسرى لم يشرع محلا للقطع
في المرة الاولى بالاجماع فان لم يقطع رجله اليمنى ولكن قطع رجله اليسرى قطع يده اليمنى لان قطع اليمنى في هذه

الحالة لا يؤدي الى تفويت منفعة البطش الفصل الثاني في بيان الشرائط التي لا بد منها لوجوب القطع
وانها كثيرة احدها ان يكون السارق عاقلا بالغا لان الحد لا يجب الا بعد وجود التكليف لانه عقوبة والعقوبة يعتمد
وجود التكليف والتكليف لا يتوجه بدون العقل والبلوغ الشرط الثاني ان يكون المسروق عشرة دراهم فصاعدا او ما
يبلغ قيمته قيمة عشرة دراهم فصاعدا وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
لا قطع الا في ثمن المجن وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان قيمة المجن الذي يقطع فيه على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم ويقدر بعشرة دراهم مضروبة او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة
هكذا روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف وابن سماعة عن محمد وهكذا ذكر القدوري في شرحه الا ان القدوري
لم ينسب هذا القول الى احد حتى انه ان سرق تبرا وزنه عشرة لا قطع ما لم تكن قيمته عشرة دراهم مضروبة
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على ان المضروبة وغير المضروبة في ذلك على السواء وابو حنيفة قاس
نصاب السرقة بنصاب الزكاة ووجه ما قالا ان التبر انقص من المضروب من حيث القيمة فينصرف مطلق اسم
الدراهم الى المضروب حتى لا يجب القطع بالشك وقد قيل تقديره عشرة دراهم بوزن سبعة لان مطلق
اسم الدراهم ينصرف اليه كما في باب الزكاة واذا وجب تقويم المسروق بعشرة دراهم يقوم باعز النقود ونقد
البلد الذي يروج بين الناس في الغالب بنقد البلد لان مطلق اسم الدراهم ينصرف اليه الا ترى ان في
باب البيع والشراء مطلق اسم الدراهم ينصرف الى نقد البلد ولم ينصرف الى اعز النقود وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يقوم بعشرة دراهم اعز النقود حتى لا يجب القطع بالشك ولا يقطع بتقويم الواحد
ولا عند اختلاف المقومين وقيل هو قول محمد في تقويم الواحد ولو سرق عشرة دراهم زيوفا او نبهرجة
قال محمد لا قطع الا فيما يجوز بين الناس وروى الحسن بن زياد في المجرد عن ابي حنيفة انه قال لا يقطع السارق
في اقل من عشرة دراهم مما يجوز بين الناس وعن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا قطع في عشرة سود ولا غلة
حتى يكون وضحا وروى بشر عن ابي يوسف في الزيوف والنبهرجة انها اذا كانت لا تساوي عشرة دراهم لا يقطع
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه لا قطع في اناء فضة حتى يكون وزنه عشرة دراهم لا القطع وقيمته عشرة
دراهم وفي واقعات الصدر الشهيد اذا سرق احد عشر درهما لا يروج بين الناس ولكن يساوي عشرة
جياد الا يقطع لان القطع انما يجب بسرقة دراهم تروج بين الناس قال الصدر الشهيد رحمه الله وفيه نظر
وينبغي ان يقطع كما في سائر العروض ويعتبر ان يكون قيمة السرقة يوم السرقة عشرة وكذلك يوم القطع ولو كان
قيمته يوم السرقة عشرة دراهم فانتقص بعد ذلك ان كان نقصان القيمة كنقصان العين يقطع وان كان
نقصان القيمة كنقصان السعر لا يقطع في ظاهر الرواية الا رواية عن محمد رحمه الله وهذا لان نقصان
العين مضمون على السارق والضمان قام مقام المضمون فكان العين قائم من كل وجه وهناك يقطع السارق
فها هنا كذلك فاما نقصان السعر ليس بمضمون على السارق فلم يكن العين قائما لا حقيقة ولا حكما فلا يقطع
وذكر الطحاوي في مختصره ان المعتبر قيمة المسروق يوم الاخراج عن الحرز وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد
اذا سرق ثوبا قيمته عشرة دراهم فاخذ في بلد اخر وقيمته ثمة ثمانية درأت عنه القطع وعن ابي يوسف
اذا سرق ثوبا يساوي عشرة دراهم فارتفعا الى القاضي وهو يساوي تسعة لا يقطع وانما يعتبر كمال النصاب
في حق السارق لا في حق المسروق منه حتى ان من سرق ثوبا من اثنين يساوي عشرة دراهم يقطع لكمال النصاب
في حق السارق وكذلك اذا سرق عشرة دراهم من عشرة انفس من كل نفس درهم من بيت واحد يقطع لكمال
النصاب في حق السارق ولو سرق رجلان ثوبا قيمته عشرة لا قطع على واحد منهما لان كل واحد منهما سرق
خمسة لان اخذ المال يحتمل التجزي فعند الاشتراك يجعل كل واحد منهما اخذا خمسة حتى لو كان قيمة الثوب
عشرون يجب القطع على كل واحد منهما لان كل واحد منهما قد سرق عشرة وفي البقالي اذا اخرج ما دون
النصاب من البيت ثم دخل واخرج النصف الباقي فلا قطع وفي الحاوي ابتلع الدنانير في البيت ثم خرج فلا
قطع لانه صار دينا في ذمته ولا ينتظر وضعه وفي نوادر بشر قال سمعت محمدا يقول اذا سرق نصف دينار
مقطوع يساوي عشرة دراهم قطعته واذا سرق دينارا قيمته اقل من عشرة دراهم لم اقطعه انما القطع
في عشرة دراهم والذي روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

انه لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم فالمراد منه الدينار المقوم بقيمة الوقت لان القيمة باعتبار الوقت تختلف
وقد يكون عشرة وقد يبلغ عشرين وقد ينقص ثمانية فيصير تقدير الحديث لا قطع في عشرة او عشرين او ثمانية واثبات
النصاب على هذا الوجه لا يستقيم فعلم ان المراد من الحديث الدينار المقوم بالشرع **الشرط الثالث** ان يكون
المسروق متقوما في نفسه وان لا يوجد جنسه مباح الاصل في دار الاسلام وان لا يكون تافها اي حقيرا ولا يتسارع
اليه الفساد حتى لا يجب القطع بسرقة الخمر لانها ليست بمتقومة ولا يجب القطع بسرقة الجص والنورة لان
هذه الاشياء يوجد مباح الاصل وكذلك لا يجب القطع بسرقة ما يتسارع اليه الفساد نحو اللحم الرطب واشباه ذلك
وهذا لان مقادير اشباه الحدود انما يعرف بالنص او بدلالة النص او بالاجماع ولا نص ولا اجماع في هذه الاشياء وهذا
ظاهر وليس فيها دلالة النص لان النص انما ورد في الدراهم وفي ثمن المجن والدراهم وثمن المجن مال متقوم لا يوجد
جنسه مباح الاصل في دار الاسلام ولا يتسارع اليه الفساد فكل ما كان في معنى الدراهم كان النص الوارد في الدراهم
واردا فيه دلالة وما لا فلا اعلمنا وما يتسارع اليه الفساد ليس نظير الدراهم في المالية لانه لا يرغب فيما يتسارع
اليه الفساد مثل ما يرغب في الدراهم وكذلك والنورة ليس نظير الدراهم في المالية والنفاسة لانه يرغب في الدراهم
جميع الناس ولا يرغب في الجص والنورة جميع الناس انما يرغب فيهما اهل صناعة فالنص الوارد في الدراهم لا يكون
واردا في هذه الاشياء دلالة واما الذهب والفضة واللؤلؤ والعنبر ونحو ذلك فقد روى هشام عن محمد انه اذا سرق
على الصورة التي يوجد مباحا وهو المختلط بالحجر والتراب لا يجب القطع وفي ظاهر الرواية يجب القطع
وكذلك لا يجب القطع بسرقة الفاكهة وفيها نص وهو قوله عليه السلام لا قطع في الثمر ولا كثر وسطه الفاكهة مطلقة
قال مشايخنا المسئلة على التفصيل ان كان السنة سنة قحط لا يجب القطع بسرقة الثمار سواء كان ثمرا يتسارع اليه
الفساد او لا يتسارع وسواء كان على راس الشجر او كان محرزا او لم يكن محرزا وان كانت السنة سنة خصب ان
كان ثمرا يتسارع اليه الفساد لا يجب القطع سواء كان على راس الشجر او كان محرزا وان كان ثمرا لا يتسارع اليه
الفساد فان كان محرزا يجب القطع لقوله عليه السلام وما اواه الجرين ففيه القطع ورايت في موضع اخر
ان الثمار اليابسة يجب فيها القطع والجواب في الثمار نظير الجواب في الطعام ان سرق طعاما في سنة
قحط لا يجب القطع سواء كان طعاما يتسارع اليه الفساد او لا يتسارع وسواء كان محرزا او لم يكن وان كانت
السنة سنة خصب ان كان طعاما يتسارع اليه الفساد فكذلك لا يقطع وان كان طعاما لا يتسارع اليه الفساد
وكان محرزا يجب القطع واذا كانت السنة سنة قحط وسوى ما سوى الطعام يقطع وفي المنتقى عن محمد
رحمه الله اذا سرق في عام سنة اي سرق عن حزورة وجوع فلا قطع ولم يفصل بين الطعام وغيره
وكذلك لا قطع في سرقة اللحم لانه مما يتسارع اليه الفساد ذكر في الجامع الصغير ولا قطع في الاشياء
وهذا احد التاويلين لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا   ولا قطع في الخشب لانه يوجد بصورته
مباح الاصل في دار الاسلام ويكون تافها اي حقيرا في اعين الناس الا ترى ان من قدر على خلة لا يا خذ عادة
ولانه لا يحرز على الكمال الا ترى انه يلقى في السكك ثم قال في الكتاب غير الساج فهذا دليل على انه يقطع
في الساج وهو المذهب لان الساج بصورته لا يوجد مباحا في دار الاسلام ولا يكون تافها ان من يملكه ياخذ
عادة ويحرز على الكمال الا ترى انه لا يلقى في السكك وكذلك يقطع في الصندل والابنوس والعنبر لما قلنا
في الساج وفي الابنوس كلام ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وان جعل من الخشب الذي لا قطع فيه
بابا او كرسيا او سريرا يجب القطع بسرقته لانه لا يوجد بصورته مباحا غير مرغوب فيه وفرق بين الخشب
والحصير والبردي فلم يوجب القطع في الخشب قبل العمل به واوجب القطع فيه بعد العمل بان اتخذ
منه كرسيا او بابا او ما اشبه ذلك وفي الحشيش والقصب والبردي كما لم يوجب القطع قبل لم يوجب
بعد العمل حتى لو اتخذ منه حصير وسرق لا يقطع والفرق ان الصنعة في الحشيش والقصب والبردي لا تغلب
على الاصل الا ترى انه لا يتضاعف قيمته بسبب الصنعة ولا يخرج بالصنعة من ان يكون تافها بين
الناس حتى ان الحصير يبسط في غير الحرز كما ان القصب يلقى في غير الحرز بخلاف الخشب لان الصنعة في الخشب
يغلب على الاصل الا ترى انه يزداد قيمته بسبب العمل والا ترى انه يخرج من ان يكون تافها بخلاف الحصير
البغدادي والحصير العباداني فانا نقول بالقطع فيه ايضا ويجب القطع في الزبرجد والياقوت

لانه لا يوجد بصورته مباح الاصل وهو ليس بتافه بل في غاية العزة فيما بين الناس وفي البقالي عن محمد انه لا قطع
في اللؤلؤ والياقوت وفي الاصل يقول ولا قطع في الزجاج قال بعض مشايخنا المراد منه جوهر الزجاج والمكسور منه
دون المعمول لان غير المعمول من المكسور يوجد بصورته مباح الاصل في دار الاسلام الا ترى انه يلقى في السكك
فاما في المعمول منه يجب القطع لان المعمول منه لا يوجد بصورته مباح الاصل في دار الاسلام واليه مال شيخ
الاسلام خواهر زاده ومنهم من قال لا قطع في المعمول ايضا لانه يتسارع اليه الكسر فهو بمنزلة الاشياء التي
يتسارع اليها الفساد والى هذا مال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ولا قطع في الملح لان فيه شبهة التفاهة
ولا قطع في السمك ان كان طريا فلعلتين انه مباح الاصل والثانية انها مما يتسارع اليها الفساد وان كانت مالحة
فللعلة الاولى ولا قطع في القديد من اللحم لانه لحم **الشرط الرابع** ان لا يكون للسارق في المسروق ملك ولا شبهة
ملك لان الفعل واحد وهذا الفعل من حيث انه يصادف ملك السارق مباح فيمكن فيه شبهة من حيث انه يصادف
ملك الاجنبي ومع الشبهة لا يمكن ايجاب الحد **الشرط الخامس** ان يكون الماخوذ منه محرزا قال عليه السلام لا قطع
في حريسة الجبل وما اواه الحرز ففيه القطع لا قطع في الثمار وما اواه الجرين ففيه القطع ثم المكان انما يصير
حرزا باحد الامرين اما بان يكون معدا لحفظ الاموال والامتعة كالدور والدكاكين والخانات والخيام
والفسطاط والاخبية او بالحافظ حتى ان من سرق شيئا من الصحراء ان كان له حافظ بان سرق شيئا من تحت
راس رجل وهو نائم في الصحراء فانه يقطع وكذلك اذا كان نائما في المسجد فسرق من تحت راسه شيء يقطع والجواب
غير معد لحفظ والمسجد كذلك ومع هذا اوجب القطع وانما وجب لصيرورة المال محرزا بالحافظ وفي الاصل يقول المسافر
ينزل في الصحراء فيجمع متاعه وينام عليه فسرق منه رجل قطع بعض مشايخنا قالوا قوله وينام عليه اشارة الى ان صاحب
المتاع انما يكون محرزا للمتاع في حال نومه اذا جعل المتاع تحت راسه او تحت جنبه اما اذا كان موضوعا بين يديه فلا يكون
محرزا له في حال نومه وبعضهم قالوا يصير محرزا لمتاعه في حال نومه وان كان متاعه موضوعا بين يديه واليه مال الشيخ
الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال في شرحه عقيب هذه المسئلة الا ترى ان المودع والمستعير لا يضمنان بمثل
هذا وهما يضمنان بالتضييع وفي البقالي يقول وصاحبه نائم عليه او كان بحيث يراه ويحفظه قطع وروى ابن مالك
عن محمد رحمه الله رجل سرق من رجل ثوبا عليه ثوبا عليه رداءه او قلنسوته او منطقته او سرق من امراة نائمة حليا لم
يقطع كالموضوع عنده واذا سرق شاة او بقرة او فرسا من المرعى فلا قطع هكذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل قال شيخ
الاسلام الا ان يكون عليها راعي يحفظها وهذا لان تركها في المرعى لاجل الرعي لا لاجل الحفظ فاذا لم يكن معها من يحفظها
لم تصر محرزا اصلا واذا كان معها راعي يحفظها صار محرزا بالراعي وفي البقالي لا قطع في المواشي في المرعى وان كان معها الراعي
ينصب لاجل الرعي لا لاجل الحفظ فلا يصير محرزا بالراعي فان كان معها سوى الراعي من يحفظها يجب القطع الا ان ذكر من المشايخ
افتوا بهذا وان كان الغنم يأوي الى بيت في الليل قد بني لها عليه باب مغلق فكسر ودخل وسرق منه شاة قطع لقوله
عليه السلام ما اواه المراح ففيه القطع ولانها انما تجمع بالليل في الحرز لاجل الحفظ والاحراز قال البقالي وقيل لا يعتبر
الغلق اذا كان الباب مردودا الا ان يكون بناء منفردا في الصحراء وفي البقالي بعد هذا التعليل والمراح والحرز حرز
وان لم يكن عليه حافظ وقيل هذا اذا كان معه حافظ وفي القدوري يقول وفي البيوت والدور وما كان حرزا
بنفسه يستوي فيه ان يسرق منه وهو مفتوح الباب او لا باب له اذا حجر بالبناء بقصد الاحراز فعلى هذا لو سرق من
قصور يكون على راس الارضين وفي بعض الكروم من عنب او من الحصن الذي يقال بالفارسية حواره يجب
فيه القطع لان كل ذلك اعد للحرز وفي الحاوي اذا اتخذ من محرز او شوك حظيرة وجمع فيها الاغنام وهو نائم عندها
سارقها او ذكر فيه ايضا قال محمد واذا جمع الاغنام في حظيرة او في غير حظيرة وعليها حافظ او ليس عليها حافظ
بعد ان جمعها فقطع سارقها وعامة المشايخ على انه اذا جمعها في مكان اعد لحفظها فسرق رجل منها فعليه القطع
من غير فصل بينما اذا كان ثمة حافظ او لم يكن وهذا اصل في جنس مسائل السرقة ان المكان اذا كان معدا
لحفظ الاموال فيه لا يشترط لوجوب القطع بالسرقة منه الحافظ واذا لم يكن المكان معدا لحفظ الاموال
فيه يشترط لوجوب القطع بالسرقة منه الحافظ قال الطحاوي في كتابه حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى انه اذا
سرق دابة من اصطبل يقطع ولو سرق لؤلؤا من اصطبل لا يقطع ذكر الكرخي في كتابه ان ما كان حرزا لنوع فهو
حرز لما للانواع كلها حتى لو سرق لؤلؤا من مربط فقال لا يقطع وكذا لو سرق ثياب الراعي من المراح يقطع

قال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله هو المذهب عندنا وفي المنتقى روى الحسن عن ابي حنيفة اذا سرق من
بيت السوق ليلا فان كان عندها من يحفظها قطع وان لم يكن عندها من يحفظها لا يقطع واذا دخل السوق نهارا
في حانوته وسرق منه لم يقطع قال في القياس وهو الذي نهيا لغلق الباب ما يفتحه به اذا فتش نهارا او ليس في البيت
ولا في الدار احد واخذ المتاع لا يقطع فان كان فيها احد

عبدك الغائب فلانا على الف درهم على اني ان اردتها دهو حر فاجابه المولى الى ذلك وكاتب على هذا
ثم ان العبد المخاطب ادى الالف الى المولى القياس انا لا يعتق الغائب وفي الاستحسان يعتق والحاصل انه على جواب القياس الكتابة
في حق العبد في المسألة الاولى وفي حق الغائب في المسألة الثانية موقوفة على اجازته في حق جميع الاحكام فيما يجب له بعقد الكتابة
وفيما يجب عليه وعلى جواب الاستحسان الكتابة نافذة فيما يجب له بعقد الكتابة من حرية اليد للحال ومن حرية الرقبة في الثاني
وهو عند اداء المخاطب البدل لانه نفع محض في حق العبد والمولى والمخاطب يملكان اتفاقه فاما فيما يجب عليه بعقد الكتابة
وهو اداء المال فالكتابة موقوفة على اجازته حتى لا يجب عليه اداء المال لانه ضرر في حقه والمولى والمخاطب لا يملكان الزامه
واذا ثبت ان الكتابة على جواب الاستحسان نافذة في حق ما للعبد نقول صحة اداء الفضولي حتى يعتق العبد
بادائه امر للعبد فيعتبر الكتابة في حق هذا الحكم نافذة كما لو كان حاضرا وقبل واذا اعتبرت نافذة في حق هذا
الحكم يجب العتق بعد الاداء وذكر في الجامع الكبير بان الكتابة موقوفة على اجازة العبد الغائب قياسا واستحسانا
لان المقصود بهذا العقد هو متوقف على اجازة العبد الغائب قياسا واستحسانا قال ثم ولكن يعتق العبد
باداء الفضولي لان في الكتابة شيئين تعليق العتق بالاداء ومعنى المعاوضة فلئن توقف على الاجازة من حيث
انه معاوضة لم يتوقف من حيث انه تعليق فتعلق العتق بالاداء فينزل عند الاداء وليس للمودي
ان يرجع على العبد بشيء مما ادى سواء ذكر المودي في الكتابة انه ضامن او لم يذكر فلانه متبرع وان ذكر فلان العبد
لو يامره بذلك وهل يرجع المودي على المولى بما ادى اليه ذكر في الجامع الصغير في الاصل بان كان المودي والمخاطب
عبد المولى لا يرجع لانه كسب عبده فسلم اليه على كل حال وان كان المودي والمخاطب حرا القياس ان يرجع عليه لانه
بدل عتق وقع عن المولى فكان له ان يرجع عليه وكما لو قال للمولى اعتق عبدك عن نفسك على الف درهم فاعطاه
اياه ثم استحقه كان له ان يرجع عليه وطريقه ما قلنا ولكن في الاستحسان لا يرجع عليه وذلك لانا جعلنا الكتابة
نافذة في حق اداء الفضولي واذا اعتبرناه نافذة في حق اداء الفضولي كان الفضولي قاضيا بدل الكتابة وهي واجبة
عليه في حق صحة القضاء من الفضولي فلا يكون له ان يرجع فيما ادى كما لو كان حاضرا فقبل ثم جاء فضولي وادى عنه بدل
الكتابة وان ما ادى يسلم للمولى بكذلك هذا ذكر هذه المسألة في الجامع الكبير وقال ان كان المودي اداه بناء على ضمانه
ضمنه بان كان ضمن المودي في الكتابة انه ضامن للمكاتبة يرجع لان ما ادى الى المولى من مكاتبة العبد ادى على ضمان فاسد
لانه ضمن من بدل كتابة لم يجب ولو ضمن عن بدل الكتابة واجبة لا يصح ههنا اولى واذا لم يكن الضمان صحيحا
كان كالبائع في البيع الفاسد اذا سلم المبيع للمشتري كان له ان يرجع عليه واذا رجع المودي على المولى لا يرجع المولى
على العبد بشيء لانه لا يجب للمولى على العبد دين بسبب الكتابة قبل اجازة العبد ولم يوجد من العبد الاجازة فيعتق مجانا
بغير شيء واما اذا اداه من غير ضمان لم يرجع على المولى بشيء وكان ينبغي ان يرجع كما لو تبرع بقضاء دين غيره ثم ظهر انه
لم يكن على المتبرع عليه دين كان للمتبرع ان يرجع بما تبرع به والجواب ان المتبرع اذا حصل مقصوده من التبرع
لا يكون له ان يرجع بما تبرع به كما لو وهب لذي رحم محرم او وهب لاجنبي فعوضه واذا لم يحصل مقصوده
من التبرع كان له ان يرجع بما تبرع به في مسألة قضاء الدين مقصوده تفريغ ذمة من عليه الدين وهذا
وهذا المقصود لم يحصل لان تفريغ الفارغ محال فكان له ان يرجع اما في مسألتنا مقصوده تحصيل عتق العبد
وهذا المقصود قد حصل فلا يكون له ان يرجع هذا اذا ادى المودي قبل اجازة المكاتب جميع
الكتابة فان ادى نصف المكاتبة او ثلثه قبل اجازة العبد كان له ان يرجع بما ادى سواء ادى
بضمان او بغير ضمان لما قلنا واما اذا ادى بغير ضمان فلانه متبرع لم يحصل مقصوده وهو العتق
فكان له حق الرجوع بما ادى بخلاف ما لو ادى الكل على ما مر فان لم يرجع على المولى بما ادى
حتى اجاز العبد الكتابة ان اداه بغير ضمان لا يكون له حق الرجوع بما ادى بخلاف ما قبل
الاجازة والفرق بينهما وهو ان العبد لما اجاز فقد استندت الاجازة الى وقت العقد
فظهر ان بدل الكتابة كان على العبد فاذا ادى بغير ضمان ظهر ان المولى متبرع بقضاء ما
على العبد من الدين ومن يتبرع بقضاء دين غيره لا يكون له حق الرجوع لحصول المقصود
وهو تفريغ ذمته على هذا القدر من الدين بخلاف ما قبل الاجازة وان اداه بضمان
كان له حق الرجوع بما ادى لان بالاجازة وان تبين بان بدل الكتابة كان واجبا الا ان

الضمان بدل الكتابة باطل فهذا بالادي بناء على ضمان فاسد فكان له حق الرجوع وكانت
المكاتبة على العبد على حالها لان مال المودي لما استرد من المولى انتقض قبض المولى فصار كان
المولى لم يقبض منه شيئا حتى اجاز العبد الكتابة ولو كان كذلك كان جميع المكاتبة على العبد
على حالها كذا ههنا واذا كاتب الرجل عبده على نفسه وعلى عبد اخر له بغير اذن الغايب فالكتابة
جايزة فان ادى الشاهد عتقا وان حضر الغايب واذا عتقا ولم يرجع واحد منهما
على صاحبه اذا ادى شيئا هكذا ذكر المسئلة في الجامعين وذكر هذه المسئلة في الاصل
وذكر فيها القياس والاستحسان فقال القياس ان يتوقف الكتابة في حق الغايب بما يخصه
وينفذ في حق الحاضر بما يخصه من بدل الكتابة وفي الاستحسان تنفذ الكتابة في حق
الحاضر بجميع الالف ويتعلق عتق الغايب باداية كانه قال للحاضر كاتبتك على
الف درهم على انك ان اديت الي فانت حر وفلان الغايب معك فنقول لا بد لمعرفة
هذه المسئلة من مسئلة اخرى لم يذكرها ههنا وهي ما اذا كان العبدان حاضرين فكاتبهما
المولى على الف درهم فقبلا القياس ان لا يصير كل واحد منهما مكاتبا بحصته تعتق اما اذا ادى حصته
وبالقياس اخذ زفر رح وفي الاستحسان يصير كل واحد منهما مكاتبا بجميع الالف ويتعلق عتق
الاخر بادايه ويصيران في حق المولى بمنزلة عبد واحد وجه القياس في ذلك وهو ان
في الكتابة معاوضة وتعليق الا ان التعليق تبعا للمعاوضة ولهذا بقي نفعا قابلا
للفسخ واذا كان تبعا كانت العبرة للمعاوضة لا للتعليق وصار من حيث التقدير انه
معاوضة من كل واحد وفي المعاوضة المحض انما ينفذ العتق على كل واحد منهما بحصته
لا بجميع الالف كمن باع عبدا من رجلين فانه ينعقد البيع في كل واحد منهما حتى لم
يكن للبايع ان يطالب احدهما بجميع الالف واذا لم يكن مشروطا كفالة كل واحد منهما عن
صاحبه فكذلك هذا ودليله ما لو نص فقال كاتبتكما بالف درهم على ان تعتق كل واحد منهما
باداء حصته وجه الاستحسان في ذلك ان في الكتابة شيئين معاوضة وتعليق
عتق باداء العوض فاعتبار معنى المعاوضة ان كان يوجب الانقسام وتعلق عتق كل
واحد منهما باداء حصته واعتبار كلا الامرين في حق المولى والعبدين متعذر فيعتبر معنى التعليق
في جانب المولى ولا يثبت الانقسام في حقه ويعتبر المعاوضة في جانبهما ويثبت الانقسام
فيما بينهما اعتبارا للمعنيين بقدر الامكان واذا لم يثبت الانقسام في حق المولى احتاج
لجانب التعليق تعليق عتق كل واحد منهما باداء جميع الالف لا باداء حصته وصار
العبدان حكما بمنزلة عبد واحد في حق المولى لما لم يثبت الانقسام في حقه وفي حق
ما بينهما ثبت الانقسام وصار كل واحد منهما في حق ما بينهما مكاتبا بما يخصه
واذا لم يثبت الانقسام في هذه المسئلة في حق ما بينهما وبين المولى صار كالجواب
فيما اذا قال على انكما اذا اديتما عتقتما وان عجزتما رددتما في الرق ولو قال
هكذا تعلق عتق كل واحد منهما بجميع الالف وجعلا كعبد واحد في حق المولى ولو
كان العبد واحدا لا يعتق شيء منه الا باداء جميع الكتابة فكذلك ههنا الا انه لم
يذكر القياس والاستحسان فيما اذا زاد على مطلق الكتابة قوله على انكما اذا اديتما
عتقتما لان التعليق ههنا ثبت نصا لا بالمعاوضة فكان بمنزلة ما لو قال ان اديتما الي الفا
وفي نفس التعليق لا يعتق احدهما بالاداء حصته فكذلك هذا واما اذا لم يذكر هذه الزيادة فالتعليق
غير ثابت نصا واما الثابت هي المعاوضة والتعليق حصل حكما للمعاوضة فكان القياس ان لا يعتبر
التعليق ولكن في الاستحسان اعتبر مقصودا لانه ثبت بسبب موضوع له فان الكتابة موضوع
لايجاب حرية اليد للحال ولتعليق حرية الرقبة باداء المال عوضا فاذا عرفنا
هذا جينا الى مسئلة الحاضر والغايب اذا كاتب عبده الحاضر والغايب على الف درهم الى وقت كذا

كما لو نص فيهما على التعليق بما قال ان اديتما الفا فانتما حران لا يعتق واحد منهما باداء حصته

ولم يرد على هذا فقيل للحاضر القياس ان ينفذ بحصته ويتوقف في حق الغايب على اجازته لحصة
نصيبه لما ذكرنا وفي الاستحسان ينفذ الكتابة في حق الحاضر بجميع الالف ويتعلق عتق الغايب
باداية اما نفاذ الكتابة في حق الحاضر بجميع الالف فلما ذكرنا ان الانقسام لم يثبت في حق المولى
واما تعليق عتق الغايب باداء الحاضر فلان الانقسام اذا لم يثبت في حق المولى بمنزلة واحد فعند
وجود الاداء من الحاضر يثبت العتق فيهما يوضح ما قلنا ان المولى الفارض بالعتق بشرط وصول
جميع البدل فلو نفذت الكتابة في حق الحاضر بحصته عتق الحاضر عند وصول بعض البدل الى
المولى فيكون عتق الحاضر حاصلا من غير رضى المولى وذلك لا يجوز فتعذر تنفيذ الكتابة في حق
الحاضر بحصته فعند ذلك الطريق احد الشيئين اما ان يجعل كان المولى كاتب الحاضر على الف
درهم وعلق عتق الغايب به والمولى منفرد بهذا التعليق او يجعل العقد منعقدا في حق الحاضر
والغايب بقبول الحاضر فجعل في حق الحاضر العقد منعقدا فيما ينفعه لا فيما يضره على ما مر
وضرر الغايب في وجوب المال عليه فلا يظهر انعقاد العقد في حقه فلا يكون للمولى ان يطالب الغايب
بشي واذا ادى الحاضر البدل لا يرجع على الغايب بشي اما الاضرر للغايب في تعلق عتقه باداء
الحاضر بل فيه نفع فيظهر انعقاد العقد في حق الغايب في حق هذا الحكم فاذا ادى الحاضر جميع
البدل عتقا لهذا فان مات الغايب لا يرجع على الحاضر شي من بدل الكتابة ولو اعتق الغايب
يسقط عن الحاضر حصته لان العبدين في حق المولى وان لم يثبت الانقسام في حقه كعبد واحد
من حيث الحكم فلو كان عبدا واحدا حقيقة وقد كاتبه واعتق بعضه سقط ما يخصه من بدل
الكتابة واذا مات عن وفا لا يسقط بشي من بدل الكتابة فكذلك هذا هذا اذا مات الغايب
فاما اذا مات الحاضر وقد قدم الغايب وقال لا ادي شيئا فله ذلك ويكون رقيقا ماله ذلك لما
ذكرنا ان الغايب في حق ما يجب عليه بمنزلة المحلوف بعتقه كان المولى علق عتقه باداء الحاضر الف درهم
ولو قال المولى هكذا فمات الحاضر فانه لا يطالب الغايب باداء الف درهم فكذلك هذا
واما يكون رقيقا فانه اذا لم يجبر الغايب على الاداء صار الحاضر ميتا عاجزا فينفسخ الكتابة
في حقه واذا انفسخ في حقه انفسخ في حق الغايب كما لو كانا حاضرين فقبلا فمات احدهما ثم عجز
الاخر وان حضر الغايب ورضي لا يكون للمولى عليه سبيل ولا يلزمه المال لما ذكرنا انه في حق ما عليه
بمنزلة المحلوف بعتقه واذا ادى الغايب المال يجبر المولى على القبول استحسانا ويحكم
بعتقهما لما ذكرنا ان الكتابة نافذة على الغايب فيما له وان يجبر المولى على قبول المال منه
حالا ولا يمكن من المساعاة على نجوم الحاضر ولا يثبت الاجل في حقه وان كان الاجل له لان الاجل
لتاخير المطالبة ولا مطالبة على الغايب فلا يثبت الاجل في حقه وان كان اضمن واراد المولى
ان يبيع الغايب فليس له ذلك استحسانا لما ذكرنا ان الكتابة نافذة على الغايب فيما له وان
لا يجوز بيع الغايب انفع للغايب فيظهر نفاذ الكتابة في حق الغايب في حق حرمة بيعه ولو لم
يكن شي من ذلك واكتسب الغايب اكسابا فاراد المولى اخذها فليس له ذلك استحسانا وكذلك
لو اراد الحاضر اخذها لم يكن له ذلك استحسانا لان على جواب الاستحسان على احد الوجهين
الكتابة نافذة في حق الغايب فيما ينفعه وان لا يكون لاحد حق اخذ مكاسب الغايب ينفع في حق
الغايب فتعتبر الكتابة نافذة في حق الغايب في حق هذا الحكم ولو قال الغايب رددت
هذه الكتابة ولا ارضى بها ورضي المولى برده لم يلتفت الى ذلك لان على احد الوجهين الغايب
بمنزلة المحلوف بعتقه فالحلف لا يقبل الرد وان وهب المولى المكاتبة للحاضر عتقا لانه ملك ما في
ذمته بالهبة فيعتبر بما لو ملكها في ذمته باداء مثله وهناك الجواب كما قلنا فههنا كذلك ولم يجعل
الكتابة في حق الغايب في حق هذا الحكم بمنزلة تعليق عتق الغايب بل جعلت الكتابة نافذة
في حق الغايب في حق هذا الحكم وهو حصول العتق بهبة بدل الكتابة للحاضر ويجعل الغايب
تبعا للحاضر فيه وان وهب المولى الكتابة للغايب فهبته باطلة لانه لا شي على الغايب من الكتابة

فكان هذا تمليك الدين من غير من عليه الدين وذلك لا يجوز وبقيت المكاتبة على الحاضر لانه ما وهبها منه وان اعتق المولى العبد الحاضر عتق وبطل حصته من المكاتبة واخذ الغايب بحصته من المكاتبة حالة قال محمد رح في الجامع الصغير في امة كوتبت على نفسها وعلى ابنين لها صغيرين فهو جايز وايهم ادى واعتقوا ولم يرجع المودي على صاحبه بشي وفي الاصل يقول اذا كاتب الرجل عبدا على نفسه وولده الصغار بالف درهم مكاتبة واحدة وجعل النجوم واحدة اذا ادوها عتقوا وان عجزوا ردوا في الرق جاز ذلك وينفذ الكتابة على الاب بما يخصه وينفذ في حق الصغير ان كان يعقل الكتابة بما يخصه على اجازته لان لها مجيزا وان كان لا يعقل يبطل لانه لا مجيز لها وهذا كله قياس وفي الاستحسان ينفذ الكتابة على الاب بجميع الالف ويتعلق عتق الاولاد بادائه كانه قال للاب كاتبتك على الف درهم على انك اذا اديت عتقت وعتق اولادك معك واعلم ان الولد الصغير اذا كوتب مع الاب بمنزلة الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه وبمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه دون وجه اما بمنزلة الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه وذلك لان في الغايب مع الحاضر العقد اضيف الى شخصين بالف درهم وليس للمولى ولاية ايجاب المال على الصغير وما وجد في الولد الصغير جميع معاني الغايب مع الحاضر كان الولد الصغير اذا كوتب مع الاب بالف درهم وقبل عنه الاب بمنزلة الغايب كوتب مع الحاضر من كل وجه واما بمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه دون وجه وذلك لان جميع معاني الولد المولود في الكتابة لم يوجد في الولد الصغير الذي كوتب مع الاب من كل وجه انما وجد من وجه دون وجه وذلك لان معنى الولد المولود في الكتابة شيئان الولادة حالة الكتابة والتبعية للوالد وللوالدة من كل وجه وفي هذا الصغير الذي كوتب مع الاب لم يوجد الولادة حالة الكتابة ولكن وجدت التبعية حالة العقد لان الصغير تابع للابوين وان كانا رقيقين من وجه فانه يسلم باسلامهما وباسلام احدهما وكذلك في حق الحضانة والتربية يكون تابعا لهما وان كانا رقيقين فالتبعية من هذا الوجه ثابتة بين الصغير وبين الوالدين حالة العقد فقد وجد في الولد الصغير بعض معاني الولد المولود في الكتابة من وجه ولم يوجد من وجه وكان بمنزلة المولود من وجه دون وجه وبمنزلة الغايب من وجه والاصل في الشبهين العمل بهما مهما امكن وان تعذر العمل بهما يعمل بالراجح منهما والراجح من الشبهين ان يعتبر الولد بالغايب لان معنى الغايب في الولد الصغير ثابت من وجه ومعنى الولد المولود في الكتابة ثابت من وجه دون وجه والعمل بالثابت من كل وجه اولى بالثابت من وجه دون وجه واذا امكن العمل بالشبهين يعمل بهما ولا يصار الى الترجيح فان ادى الاب من المكاتب قيمة نفسه اي حصة نفسه من المكاتبة فانه لا يعتق لما ذكرنا ان الولد الصغير في هذه الصورة بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا لا يعتق الاب باداء حصته فان عجز الاب ورد في الرق يرد معه ولده لان الولد الصغير بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا يصير رقيقا برد الاب في الرق كالغايب حقيقة وكالمولود حقيقة فان الحاضر اذا عجز ورد في الرق يبطل كتابة الغايب وذلك ان الغايب فيما عليه مطلوب بعتقه وفيما له مكاتب والتعليق يبطل متى رد الحاضر في الرق لفوات شرط العتق في حق الغايب واذا فات التعليق يبطل الكتابة فيما له لان القول سقط الكتابة فيما لم يرد تعليق العتق بالاداء غير ممكن وعتقه لم يبق متعلقا بادائه ولا باداء الحاضر بعد فسخ الكتابة على الحاضر اما باداء الحاضر لان الكتابة قد انفسخت في حقه واما باداء نفسه فلان التعليق باداء فيه ما ثبت مقصودا وانما ثبت تبعا على اداء الحاضر وان ادرك اولاده وقالوا نحن نسعى في المكاتبة قال لا يلتفت اليهم ولا يجبر المولى على القبول لانه بمنزلة الغايب لم يلتفت الى سعايته بعد فسخ الكتابة على الاصل فان مات الاب فالاولاد يسعون في المكاتبة على نجوم ابيهم ان كانوا قادرين على السعاية بخلاف الغايب على

مع الحاضر فانه يودي المال حالا بموت الحاضر ومن حكم المولود ان يطالب بما على الاب ويسعى في نجومه ويجبر المولى على القبول حتى ادى فعملنا بالشبهين جميعا فقلنا يجبر المولى على القبول عملا بشبهه بالغايب ولم نطالبه بنجوم الاب عملا بشبه الولد المولود في الكتابة من وجه بخلاف الغايب لانه ليس للغايب شبه الولد المولود في الكتابة بوجه ما فلا يتوجه عليه المطالبة ببدل الكتابة بعد موت الحاضر ولا يكون له السعاية على نجوم الحاضر وهذا لما ذكرنا ان الغايب مكاتب فيما له مطلوب بعتقه فيما عليه والمطالبة عليه فلا يكون مكاتبا في حق المطالبة وبدون وجوب المطالبة لا يتصور ثبوت الاجل فان كانوا صغارا لا يقدرون على ان يسعوا ردوا في الرق لانهم بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا اذا عجز عن السعاية رد في الرق فان كانوا كبارا قادرين على السعاية فسعى بعضهم في جميع الكتابة واداها الى المولى لا يرجع على اخوته بشي لما بينا انه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه والغايب اذا ادى لا يرجع على الحاضر والولد المولود في الكتابة اذا ادى بعد موت الاب لا يرجع على اخيه لانه لم يود عن الاخ شيئا انما ادى عن ابيه ومن قضى دينا عن انسان لا يرجع بذلك على غير من قضي عنه ولا يرجع على الاب ايضا حتى اذا ظهر للاب مال فانه لا يرجع بما ادى في كسب الاب وان كان مضطرا في الاداء لانه لا يعتق ما لم يود لانه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه وباعتبار الغايب لا يرجع لان الغايب في حق صاحبه متبرع لان المال على صاحبه وليس عليه وفي حق عتق نفسه لان الكتابة في حق ماله نافذة فيحصل موديا عن نفسه متى اختار الاداء فلا يكون له ان يرجع على غيره وهذا بخلاف ورثة الحر اذا قضى احدهم دين ابيه كان له ان يرجع بذلك في تركة ابيه لانه ادى من خالص ماله باختياره وهو مضطر في الاداء لانه لا يصل الى نصيبه من التركة الا بالاداء فههنا من وجه بمنزلة الولد المولود في الكتابة فيكون موديا بهذا الاعتبار عن الاب فيكون له الرجوع كما لو كان مولودا في الكتابة حقيقة وباعتبار انه غايب لا يكون له الرجوع بالشك فان مات بعضهم لا يرجع بشي من المكاتبة لما ذكرنا انه بمنزلة الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود من وجه وباي ذلك اعتبرنا لا يسقط بموته شي من المكاتبة فان كانوا احياء وقد مات الاب يكون للسيد ان ياخذ ايهم شاء بجميع المكاتبة بخلاف الغايب لما ذكرنا انه بمنزلة الولد الغايب من كل وجه وبمنزلة الولد المولود في الكتابة من وجه وقد امكننا العمل بالشبهين فنقول ليس للغايب جبر المولى على القبول متى اختار الاداء كالغايب وشبهه بالولد المولود في الكتابة للسيد ان يطالبه ببدل الكتابة عملا بالشبهين والله اعلم

الفصل السابع في ملك المكاتب ولده او بعض ذي رحم محرم او امراته في المكاتب يكون بموت عن وفاء وفي اولاد المكاتب

المكاتب اذا اشترى اباه صح شراؤه ويصير مكاتبا عليه حاله سواء اشتراه باذن المولى او بغير اذنه وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله يصح شراؤه ولا يصير مكاتبا وكذلك على هذا اذا اشترى والديه او ولد ولده واما اذا اشترى اخاه او اخته او عمه او ذا رحم محرم منه سوى الوالدين والمولودين والقياس ان يصيروا بمثل حاله مكاتبين حتى لا يكون له بيعهم وفي الاستحسان ان لا يصيروا بمثل حاله حتى كان له بيعهم كما لو اشترى ابن عمه وهو قول ابي حنيفة رح وجه القياس في ذلك هو انه ملك ذا رحم محرم منه فيصير مثل حاله كالاب والابن وقياسا على ما لو كان المشتري حرا فانهم يصيرون بمثل حاله حرا فكذلك في المكاتب واما ابو حنيفة رح ذهب في ذلك الى ان علة صيرورة المملوك بمثل حال المالك شيئان القرابة المحرمة للنكاح وحقيقة الملك وهذه العلة قد وجدت في حق الحر اذا ملك اخاه او اباه او ابنه لان الحر له ملك حقيقة وقد وجدت القرابة المحرمة للنكاح واذا تمت علة العتق من الحر في حق هؤلاء ثبت العتق في حقهم فاما في المكاتب وجه علة العتق اذا كان المشتري

ولدا والدا لانه وجد قرابة محرمة للنكاح ووجد حقيقة الحكم والاعتبار انه لم يوجد
من حيث الحقيقة لانه انضم الى حق ملك الولاد والولاد زيادة اثر في ايجاب الصلة ليس
ذلك لمجرد القرابة المحرمة للنكاح حتى ان الاب يستحق النفقة وان كان كسوبا ولا يستحق النفقة
لاختلاف الدين اوا اتحد فانضم الى حق الملك ماله اثر في ايجاب النفقة رعاية الصلاة فالتحق
بالحقيقة من حكم حقيقة الملك ان يصير المملوك بمثل حال المكاتب لم يتم فلو ثبت الحكم لنقصان
العلة قال واذا اشترى المكاتب امراته لم تكن ولدت منه كان له بيعها لان الحر اذا اشترى
امراته لم تكن ولدت منه كان له بيعها فلان يكون هو الى للمكاتب اولى فاما اذا ولدت منه
ان ملكها مع المولد اجمعوا على انه يمنع من بيعها فاما وحدها اختلفوا فيه قال ابو حنيفة
لا يمنع من بيعها وقال ابو يوسف ومحمد يمنع من بيعها وفي نوادر ابن عن ابي يوسف مكاتب اشترى
امراته فدخل بها وولدت ولدا بعد الشراء ثم مات المكاتب عن غير وفاء قال ولده يسعى فيما على
ابيه من بدل الكتابة ويسعى في مهرها ايضا لانه دين على الاب والولد المولود في الكتابة
يسعى في ديون الاب في ما يلي بعد هذا ان شاء الله تعالى قال محمد رح واذا مات المكاتب
عن وفا فعلى قوله علمائنا رحمهم الله يؤدي مكاتبته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته ويعتق
مع اولاده وتبعيته ورثته الاحرار وهو قول علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم
وقال الشافعي ينفسخ الكتابة وما يتركه يأخذه المولى لانه كسب عبده وهو قول زيد بن ثابت
رضي الله عنه والمسئلة معروفة واذا اشترى ابنه حتى كاتب عليه كما ذكرنا ثم مات المكاتب
وترك وفا يؤدي عنه بدل الكتابة ويحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته وحريته ابنه
لانا نحكم بحرية المكاتب في اخر جزء من اجزاء حيوته نحكم حريته وابنه في ذلك الوقت ايضا لان ولد
المكاتب يعتق بعتق المكاتب الا ترى ان المكاتب اذا ادى بدل الكتابة في حيوته وحكم بعتقه
عتق لولد ايضا كذا هنا واذا اعتق الولد في اخر جزء من اجزاء حيوته تبين انه هذا حرا عاتت عن
ابنه حر فورثه هذا الذي ذكرنا كله اذا مات المكاتب وترك وفا فاما اذا مات وترك والده مولودا
في الكتابة فانه يسعى على نجوم ابيه وهذا عند علمائنا رحمهم الله فاما اذا مات وترك ولدا مشترى
او ابا او اما فكذلك ابو يوسف في قولهما يسعى كل واحد منهما على ما عليه على نجومه ولدا كان او والدا وعلى
قول ابي حنيفة ان كان ولدا لا يقبل منه بدل الكتابة ولكن يباع كتابة وان كان ولدا فانه
يقال له اما ان يؤدي بدل الكتابة للحال او يرد في الرق استحسانا ولا يمكن من السعاية على نجوم
ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ذهبا في ذلك الى ان لولد المشترى والاب ابا وبا الولد المولود حال نجوم
المكاتب حتى حرم بيعه حال حيوة المكاتب كما حرم بيع الولد المولود في الكتابة فكذلك بعد موت المكاتب
وجب ان يساويا الولد المولود في الكتابة والولد المولود في الكتابة يسعى على نجوم الابيه فكذلك المشترى والوالد
والوالدة وجه قول ابي حنيفة ان الكتابة في هؤلاء انما يثبت بسبب التبعية للمكاتب الاصلي
لا مقصودا لانه لم يوجد منهم كتابة مقصودة فيثبت فيهم حكم الكتابة بقدر التبعية
لان الحكم ابدا يثبت بقدر ثبوت السبب والتبعية للولد المولود اكثر من التبعية للولد المشترى
ويثبت للولد المشترى اكثر مما يثبت للاب والام وانما قلنا ان التبعية للولد المولود في الكتابة
اكثر وذلك لان التبعية للولد المولود في الكتابة ثابتة بالملك وبالبعضية الثابتة حقيقة
وقت ثبوت العقد ووقت ثبوت حكم الكتابة اما بالملك فلان الولد المولود في الكتابة
كالمملوك للام حتى كان لها استكساب الولد كما لو كان مشترى والمملوك تابع المالك حتى يصير
مسافرا بسفره ومقيما باقامته وسرت الكتابة بالبعضية الثابتة بينهما حقيقة وحكما
فان الولد منفصل من الام والام مكاتبة وتبعية الولد المشترى دون تبعية الولد المشترى ثابتة
بالملك وبالبعضية الثابتة بينهما من حيث الحكم والاعتبار لا من حيث الحقيقة لانه بعد الانفصال
لا بعضية بينهما من حيث الحقيقة وانما يعتبر حكما بعضا بسبب حرمة المناكحة -

ثلثا

فاما حكم البعضية والتبعية في المشترى يثبت بالملك والبعضية الثابتة من حيث الحكم والاعتبار
لا من حيث الحقيقة فكانت تبعية المشترى دون تبعية الولد المولود في الكتابة وتبعية الولد
والام دون تبعية الولد المشترى لان الاب والام صارا تابعين لهما بسبب الملك لا بسبب
البعضية وان الاب ليس ببعض من الابن وكذلك الام فدل ان تبعية الام والاب للمكاتب
الاصلي دون تبعية الولد المشترى وتبعية الولد المشترى دون تبعية الولد المولود
في الكتابة ولما كانت تبعية الولد المولود اكثر وحكم الكتابة ثابت منه على نجوم الام بسبب
التبعية يثبت فيه جميع احكام كتابة الاصل جعلنا حرمة بيعه حال حيوته
وقبول بدل الكتابة منه على نجوم الام ولما كان الولد المشترى دونه في التبعية ولكن
فوق الاب قلنا بحرمة بيعه حال حيوة المكاتب وقبل عنه بدل الكتابة بعد موته
حالا ولم يكن من السعاية على نجوم الام حتى تظهر نقصان حاله عن حال الموت وفي
التبعية قلنا بحرمة بيعه حال حيوته ولم يقبل منه بدل الكتابة بعد موته
لا حالا ولا مؤجلا ليظهر نقصان رتبته في التبعية عن الولد المشترى وعن الولد
المولود في الكتابة قد ذكرنا ان الولد المولود في حال الكتابة يدخل في كتابة الولد
تبعا والام تدخل في كتابة الولد تبعا للام فاذا مات المكاتب عن وفا وادت مكاتبته
ويحكم بحرية المكاتب في اخر جزء من اجزاء حيوته يحكم بحرية الولد والوالدة في ذلك الوقت ايضا
واذا مات لا عن وفا فيسعى الولد والام في بدل الكتابة على نجوم المكاتب يحكم بحرية الام والولد ويحكم
بحرية المكاتب مقصودا على الجلالة والحاصل ان في الوفا يستند العتق الى اخر جزء من اجزاء حيوة المكاتب وفي
سعايته مع الام واذا بهما لا يستند العتق لاخر جزء من اجزاء حيوته بل يقتصر على وقت الاداء
وانما جا الفرق باعتبار انه اذا مات عن وفا فقد مات لا عن خلف لان المال لا يصلح
خلفا عنه والولد لا يصلح خلفا حال بقاء الولد ولهذا لا يبقى النجوم بل يحل الكتابة فلا يعطى
الميت حكم الحيوة وقت الاداء بسبب الضرورة الى الاستثناء فاذا مات لا عن وفا فقد مات عن
خلف لان الولد يصلح خلفا عنه حال انعدام المال ولهذا يبقى البدل منجما فاعطى للميت حكم الحيوة
الحسن لا اذا تعتق للحال تبعا للحي ولو اعتق المولى ولدها المولود في الكتابة او المشترى فان
نفذ عتقه استحسانا والقياس ان لا ينفذ وجه القياس في ذلك ان ولدها بمنزلة عبد
من كسبها بدليل ان لها استكساب ولدها كما ان لها استكساب عبد من اكسابها فوجب ان
لا ينفذ عتقه في عبد هو من كسبها وجه الاستحسان ان ولدها مملوك للمولى من رقبته من
كل وجه لانه بعض منها ورقبتها مملوكة للمولى من كل وجه حتى نفذ عتقه في الام فكذا ولدها
يكون مملوكا للمولى رقبته من كل وجه انما لها الاستنفاع بالولد من حيث الاكتساب وقيام
حق الغير في المنفعة لا يمنع نفاذ عتق المالك كما في المستاجر وهذا بخلاف عبد اجير من كسبها
وذلك لان كسبها غير مملوك للمولى رقبته من كل وجه انما الحق ملك للمكاتب وحق الملك
لا يكفي لنفاذ العتق كالمكاتب فامتنع العتق في كسبها من المولى لعدم الملك في
رقبته حقيقة لا من حيث ان لها الملك في منفعة هذا الكسب فاما هنا للمولى حقيقة ملك
في رقبة الولد ولهذا صار مكاتبا بالعقد فاشبه الام من هذا الوجه ابن سماعة عن محمد في
مكاتب ورجل اجنبي اشتركا في شرا ابن المكاتب قال في قولهما المكاتب يضمن نصف قيمته واما
في قول ابي حنيفة فنصفه لشريك المكاتب والنصف الاخر في مال ابنه على حاله ولا يخدم
واحدا منهما وانما هو بمنزلة عبد بين رجلين كاتب احدهما نصيبه باذن صاحبه ولا يخدم
واحدا منهما ولكن ما اكتسبت من مال يكون بينهما وفي نوادر بشر عن ابي يوسف مكاتب
ولد له اولاد من امته ثم مات عن وفا فلم يؤد مكاتبته حتى مات بعض اولاده من الامة
وترك ميراثا فانه يؤدي ما على المكاتب من تركته ويكون ما بقي ميراثا للامة واخوته وكذلك لو كان

للولد معه في معه فحقق الكتابة ثم مات بعد ابنه ثم ادت الكتابة وترك الف درهم دينا
على رجل وبدل الكتابة الف درهم فاكتسب الابن الف درهم واداها في مكاتبته ثم خرج دين الاب
وله من احد من الابنين ميراث بينهما نصفان ولا يرجع الابن الذي ادى المكاتبة عليه
بوجه بما كان يوخذ الاب به وكذلك ان اداها من كسبه بعد خروج الاولين وان لم يود
الابن ذلك من كسبه كان له ان يودي من مال الاب وما اكتسبه بعد موت ابيه يكون وكذلك
لو كان المكاتب ترك الفي درهم ثم وبدل الكتابة الف درهم عليه فاداها ابنه من مال اكتسبه
بعد موت الاب كانت الوضح بينه وبين الاب والاخ ميراثا وفي المستسعى مكاتب مات وترك دينا
على الناس وله ابن مولود في حالة الكتابة مشتري في كتابته وله ابنان حران ايضا ثم مات احد
الابنين الحرين ثم خرج المكاتب على الناس فادت من ذلك مكاتبته فالحاصل يصير ميراثا بين
الابن الحر وبين الولد المولود في حالة الكتابة ويرث الابن الحر من اخيه الذي مات بعد موت
الاب والابن المولود في حالة الكتابة لا يرث من اخيه الذي مات بعد موت الابن فلابن المولى
في حالة الكتابة ويرث الابن الحر من اخيه الذي مات بعد موت الاب وفي الاصل اذا مات المكاتب
عن وفاء وعليه ديون لاجنبي ولمولاه سوى بدل الكتابة وله وصايا من تدبير وغير ذلك يبدا من
تركته بدين الاجنبي لان دين الاجنبي اقوى حتى يبقى عليه بعد العجز ثم بدين المولى ثم ببدل
الكتابة فان بقي بعد ذلك شي يقسم بين ورثته ويبطل وصاياه وقد ذكرنا مسئلة الوصية
من قبل فان لم يف الباقي بعد قضاء دين الاجنبي بدين المولى وبدل الكتابة يبدا ببدل الكتابة ولا
ولا يبدا بالدين لوجهين احدهما لان في البداية بالدين ابتدا ابطالها انتهى لانه اذا ابدي بالدين والباقي
لا يفي ببدل الكتابة بموت عبدا ويبطل دين المولى اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا وليس
في البداية ببدل الكتابة ابتدا ابطال لحدا انتهى فكانت البداية ببدل الكتابة اولى
والثاني انه اذا قبض لجهة الدين لا يصل العبد الى شرف الحرية واذا قبض لجهة الكتابة يصل العبد
الى شرف الحرية واذا قبض لجهة الكتابة يصل الى شرف الحرية فكان هذا الوجه اولى وان لم يترك
مالا الا دينا على انسان فاستسعى الولد المولود في الكتابة نجوم وقد استوفي من الدين انجم
فان الولد يرد في الرق لان الدين انما يوتي كالتاوي فلا يثبت باعتبار القدرة على الاداء وبدونه
قد تحقق العجز فاذا خرج الدين بعد ذلك فذلك للمولى لانه كسب عبده فاذا مات المكاتب عن وفا
فان ترك ولدا وله في كتابته فادت مكاتبته ورث الولد منه وكذلك اذا مات عن وفا وترك
ولدا اوترب معه كتابة واحدة وادت مكاتبته ورث الولد منه واذا كان الولد منفردا بكتابته
وادى مكاتبته بعد موت الاب قبل اداء مكاتبته الاب او بعده لا يرثه لان عتق هذا الولد يقتصر
على وقت ادايه فكان عبدا وقت موت الاب فلا يرثه واذا مات الرجل عن مكاتبه وله
ورثته ذكور واناث ثم مات المكاتب عن وفا فانه يودي من ذلك مكاتبته فيكون بين جميع ورثة
المولى وما فضل فهو للذكر من ورثة المولى دون الاناث ان لم يكن للمكاتب وارث سوى ورثة
المولى لان الفاضل تركة المكاتب وقد صار المولى مكاتبا اياه فيكون تركته لورثة المولى بحكم الولا
والولا يختص بالعصبات وكذلك لو لم يمت المكاتب حتى ادى اليه المكاتبة او اعتقوه فميراثه
للذكور من ورثة المولى والله اعلم **الفصل الثامن في دعوة المولى والامة المكاتبة وفي دعوة ولد
مكاتبة المكاتب** قال محمد رح في الزيادات مكاتب اشترى امة فحملت في ملكه
وولدت فادعى الولد مولاه لا تصح دعوته الا بتصديق المكاتب وروي عن ابي يوسف رح
انه يصح دعوته من غير تصديق المكاتب وقاسه على دعوة الاب ولد جارية ابنه فانه يصح
من غير تصديق الابن ووجهه ان للمولى في اكتساب مكاتبه حق الملك وهذا الحق اقوى من حق
الاب في مال الابن حتى ان المولى لو تزوج بجارية من اكتساب المكاتب لا يجوز والاب اذا تزوج
بجارية ابنه يجوز ثم الاب اذا ادعى ولد جارية ابيه تصح دعوته من غير تصديق الابن فلان تصح
دعوة

المولى من غير تصديق المكاتب اولى وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين دعوة الاب وبين دعوة المولى
ان صحة دعوة الاب ما كانت باعتبار حق الملك فانه ليس للاب في مال الابن حق الملك
عندنا ولهذا لو تزوج بجارية ابنه انه يجوز وانما كان باعتبار ان للاب ولاية تملك
مال الابن عند الحاجة وقد مست الحاجة ههنا الى التملك صيانة لمائه فيثبت الملك
مقتضى الاستيلاد سابقا عليه شرطا لصحته فتبين انه استولد ملك نفسه فلا يتوقف صحة دعوته
على تصديق الابن اما المولى فليس له ملك شي من اكساب المكاتب لحاجته لتقدير الجارية
ملكا له مقتضى الاستيلاد فتبين انه استولد ملك نفسه الا ترى انه لو اراد ان ياخذ شيا
من اكسابه لحاجة الماكول والملبوس لا يقدر عليه فبقيت الجارية مملوكة للمكاتب كما كانت
لو صحت دعوته انما صحت باعتبار ما له فيها من حق الملك والاوجه اليه ايضا لان حقه لا يظهر
بمقابلة حق المكاتب لان حق المكاتب راجح لان له حق الملك وحق التصرف وللمولى حق الملك
لا غير فلا يظهر حقه الا بتصديق المكاتب وفرق بين هذه المسئلة وبين البايع اذا ادعى
ولد الجارية المبيعة وقد جاءت به لاقل من ستة اشهر بعد البيع وان دعوته تصح من غير
تصديق احد والفرق ان دعوة البايع انما صحت لحصول العلوق في ملكه حتى لو توهم
ان العلوق لم تصح في ملكه بان جاءت به لستة اشهر فصاعدا من وقت البيع لا تصح دعوته
وعلى هذا التقدير يظهر انها ام ولد له وانه باع ام الولد فلم يصح بيعه فينتقض ملكه فكان
مدعيا ولد جاريته فلم يحتج الى تصديق احد اما ههنا العلوق لم يكن في ملك المولى
لتصح دعوته بناء على ذلك لانه موضوع المسئلة فيما اذا اشترى المكاتب امة وحبلت في ملكه
حتى لو كان العلوق في ملك المولى بان كانت الجارية من كسب العبد قبل الكتابة كانت به
المولى على رقبته واكسابه فجاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الكتابة فادعاه
المكاتب صحت دعوته من غير تصديق احد فيثبت انه لا يمكن تصحيح دعوته بناء على كون العلوق
في ملكه لو صحت دعوته انما تصح باعتبار ما له فيها من حق الملك لكن حقه لا يظهر بدون تصديق
المكاتب على ما مر فشرط تصديقه لهذا فاذا صدقه المكاتب يثبت النسب منه لان الحق لهما
لا يعدوهما فاذا تصادقا على ثبات النسب منه يثبت ما تصادقا عليه فيما بينهما بهذا الطريق
قلنا اذا ادعى نسب هذا الولد اجنبي وصدق المكاتب الاجنبي على ذلك يثبت النسب من
الاجنبي ولانه لما صدق المولى في ذلك فقد ثبت الوطي من المولى بتصادقهما وبعد ما ثبت الوطي
بتصادقهما تصح الدعوة من المولى ويثبت النسب منه لانه صار مغرورا لما نبين بعد هذا
ان شاء الله تعالى وولد المغرور ثابت النسب منه وعن هذا قال بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى
ان كان الوطي ظاهرا من المولى جازت دعوته صدقه المكاتب في ذلك او كذبه وكان الولد حرا
بالقيمة يغرم المولى قيمة الولد للمكاتب ويغرم عقرها للمكاتب ايضا وفرق بينه وبين الاب
اذا ادعى نسب ولد جارية ابيه فانه لا يغرم قيمة الولد ويضمن العقر كما في المكاتب لمعنى جامع
وهو الغرور فان الاب صار مغرورا وهو الاستيلاد لاعتماده دليل الملك وهو ظاهر قوله
عليه السلام انت ومالك لابيك كما ان المولى صار مغرورا لاعتماده دليل الملك في المكاتب وهو ملك
الرقبة وحكم المغرور ما ذكرنا اصله اذا اشترى جارية واستولدها فاستحقت من يده وجه
الفرق على ظاهر الرواية هو انه ليس للاب في جارية الابن ما يكفي لثبات النسب من حقيقة الملك او حق
الملك او دليل الملك او دليل الحق انما الثابت بمجردنا وقيل باعتبار ظاهر الاضافة وانما يكفي الاسقاط
الحد اما لا يكفي لثبات النسب فلابد من اثبات الملك في الجارية ليثبت النسب ولا ملك بدون
التملك فيثبت التملك مقتضى الاستيلاد سابقا عليه شرطا لصحته فتبين انه وطي ملك نفسه
ومن وطي ملك نفسه فالولد يعلق حر الاصل من غير قيمة ولا يلزم عقر الجارية واما المولى فله في
جارية المكاتب ما يكفي لثبات النسب وهو حق الملك وقد ظهر ذلك الحق بتصديق المكاتب

فلا حاجة الى اثبات التملك مقتضى الاستيلاد سابقا عليه بل يثبت الجارية على ملك المكاتب فكان
ما طلبنا ملك المكاتب مغرور الاجل وجود سبب الملك ظانا انها ملكه وحكم المغرور ما ذكرنا ولا تصير الجارية
ام ولد للمولى في الحال الا رواية رواها ابن سماعة عن ابي يوسف بخلاف الاب اذا استولد جارية
ابنه فانها تصير ام ولد له والفرق على ظاهر الرواية ما ذكرنا ان الاب يملك الجارية مقتضى
الاستيلاد سابقا عليه فتبين انه اذا استولد ملك نفسه فيصير ام ولد له ولا كذلك المولى فانه
ما يملك الجارية على تعيب على ملك المكاتب فلهذا لا يصير ام ولد له في الحال وليس من ضرورة ثبات النسب
ثبوت امية الولد له في الحال الا ترى ان النسب يثبت في فصل المغرور والشبهة والنكاح ولا يثبت امية
الولد في الحال قال ويعتبر قيمة الولد يوم الولادة فرق بينه وبين الولد المغرور فان في الولد المغرور
يعتبر القيمة يوم الخصومة والفرق وهو ان في مسئلتنا لما صدق المكاتب المولى في دعوى الاستيلاد
فقد زعم ان الحرية ثبت من وقت العلوق لان للمولى حق الملك في اكساب المكاتب يظهر ذلك
عند تطريق المكاتب وحق الملك كحقيقة الملك في دعوى الاستيلاد فصار المولى متلفا الولد على المكاتب
من وقت العلوق لكن لا يمكن اعتبار قيمته قبل الولادة لانه اول وقت تظهر له قيمة فاما المستحق
لو صدق المشتري في الوقوع فالولد علق رقيقا في حق المستحق الا ان الشرع اثبت للمشتري ولاية
المنع بالقيمة فكان الوقت وقت تعذر النسب ووقت المنع وقت الخصومة فاعتبرت قيمته
وقت الخصومة وفرق بين مسئلتنا هذه وبين مسئلة المغرور من وجه آخر فان هناك لو علم المشتري
بحال البائع انه غاصب لا يثبت الغرور لزوال سبب الغرور وهو تغابن والشراء من جهته وههنا لو علم المولى
بحال الجارية انه لا تحل له يثبت الغرور ايضا لبقاء سبب الغرور وهو قيام الملك للمولى في رقبة المولى
هذا الذي ذكرنا اذا جاءت الامة بالولد لستة اشهر منذ اشتراها المكاتب حتى كان العلوق
في ملك المكاتب فاما اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر منذ اشتراها المكاتب حتى لم يكن
العلوق في ملك المكاتب فادعاه المولى لا يصح دعوته ولا يثبت النسب بدون تصديق
المكاتب واذا صدقه المكاتب حتى ثبت النسب كان عبدا على حاله وكذلك اذا اشترى
المكاتب غلاما من المملوك فادعى المولى نسب هذا الغلام لا يصح دعوته الا بتصديق المكاتب واذا
صدقه وثبت النسب كان عبدا للمكاتب على حاله فرق بين هذا وبين الوجه الاول وهو ما اذا كان العلوق
في ملك المكاتب والفرق وهو ان حرية الولد فيما اذا كان العلوق في ملك المكاتب ما كان لاجل ثبوت النسب
من المولى لان العتق بالقرابة كالعتق بالاعتاق ولو اعتق المولى عبدا من اكساب مكاتبه لا يعتق
فكذا لا يعتق بالقرابة بهذا الطريق قلنا المراد اذا اشترى من مولاه وهو معروف النسب منه
انه لا يعتق ولكن حرية الولد باعتبار الغرور فانه بنى الاستيلاد على سبب الحق في الجارية وهو
ملك الرقبة في المكاتب وولد المغرور بالقيمة اما اذا لم يكن العلوق في ملك المكاتب فالمولى لا يصير مغرورا
لانه ما بنى الاستيلاد على سبب الحق في الجارية فلهذا لم يعتق الولد قال محمد رح والزيادات ايضا
رجل اشترى عبدا وكاتبه ثم ان المكاتب كاتب امة له ثم ولدت المكاتبة ولدا فادعاه مولى المكاتب
فالمسئلة على وجوه اما ان كان صدقاه في ذلك يعني المكاتب والمكاتبة او كذباه في ذلك او صدقه
احدهما وكذبه الاخر واما ان جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم كوتبت او لاكثر فان
صدقاه في ذلك او صدقته المكاتبة يثبت النسب منه وان كذباه في ذلك او كذبته المكاتبة لا يثبت النسب
فالعبرة في هذا الباب تصديق المكاتبة لانه تصديق لا تصديق المكاتب والفرق ان ولد المكاتبة من كسبها
وقد صارت من احص بنفسها وكسبها وصار المكاتب كالاجنبي عنها فصارت العبرة لتصديقها فاما
امة المكاتب ما صارت احص بنفسها ومكاسبها بل المولى احص بها فكان العبرة لتصديق المولى لهذا
فاذا صدقه في ذلك يثبت النسب لان مولى المكاتب لا يكون ادنى حالا من الاجنبي ولو ادعى اجنبي
نسب هذا الولد وصدقه المكاتبة يثبت هذا النسب بان يتزوج نفسها منه فيثبت النسب فان
كان النكاح فاسدا فكان تصديقها اياه اكتساب سبب يثبت به النسب وهي قادرة على ذلك فيثبت

به النسب ان كان العقد لها ان ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت كتابتها وان ولدت لاقل من ستة
اشهر فالعقد للمكاتب لحصول العلوق في ملكه ثم هذا الولد يكون مكاتبا مع امها ولا يكون حرا
بخلاف ولد امة المكاتب والفرق ان حرية ولد امة المكاتب انما كانت لاجل الغرور ولا غرور
ههنا وهذا لان رقبة المكاتب وان كانت للمولى في الفصلين الا ان ملك الرقبة انما يكون سببا
لملك الكسب اذا كان الكسب محلا للملك والامة محل للملك واذا اصبح النسب في محله وامتنع
الحكم لمانع يثبت الغرور فاما المكاتبة فليس محل للملك فبطل السبب ههنا لوقوعه في غير محله
فلا يثبت الغرور ولو ثبت الغرور ههنا الا انه لا يمكن القول بحرية الولد ههنا بخلاف امة ولد
المكاتب بيانه وهو ان حرية ولد المغرور ثبت بالقيمة باجماع الصحابة ويبعد ايجاب القيمة ههنا لانها
لو وجبت اما ان يجب للمكاتب او للمكاتبة لا وجه للاول لان المكاتب صار كالاجنبي عن اكساب مكاتبه
وولدها من كسبها الا ترى انه لو قتل هذا الولد فالقاتل يغرم القيمة للمكاتبة لا للمكاتب ولا وجه
الى الثاني لانه لو وجبت القيمة لها وجبت لاجل العتق يجب لها ضمان العتق في الاولاد او المكاتب لا يجب له
ضمان العتق في الاولاد لان المكاتبة بعقد الكتابة تسعى لتحصيل الحرية لنفسها ولولدها فتحصيل
الحرية لولدها تحصيل مقصودها فكيف يستوجب القيمة لاجلها بخلاف ولد امة المكاتب لان هناك
لو اوجبنا القيمة للمكاتب يعتق ولد امته والمكاتب لا يسعى لتحصيل العتق لولد امة
فان قيل لا بل ايجاب القيمة للمكاتبة ممكن مع تحصيل مقصودها في حرية الولد الا ترى
ان المكاتبة اذا غرت رجلا فتزوجت نفسها منه على انها حرة فولدت ولدا كان الولد حرا
بالقيمة لها قلنا هناك ليس في حرية الولد تحصيل مقصودها فيمكن ايجاب القيمة لها فان قيل
هذا المعنى ليس بصحيح فانا اوجبنا القيمة في مسئلتنا وحكمنا بحرية الولد حكمنا بحريته من الاصل
من غير ولاء فلا يكون فيه تحصيل مقصودها ايضا قلنا الاول هو صحيح لان مولاها ههنا المكاتب والمكاتب
ليس من اهل الولاء فلم يكن من قاصدها ان يكون هي قاصدة ان يكون ولدها مولى لمولاها بل تقصد
عتق الولد لا غير وانه حاصل فقد حصل مقصودها فتعذر ايجاب القيمة بخلاف تلك المسئلة
لان هناك مولى المكاتبة من اهل الولاء فكانت قاصدة عتق ولدها على وجه تصير هي وولدها
مولى لمولاها وهذا المقصود هناك مما لا يحصل ما ههنا بخلافه واذا ثبت ان الولد يكون
مكاتبا مع الام فالمسئلة بعد ذلك على وجهين ان ادت الام بدل الكتابة عتقت وعتق
الولد معها تبعا لها وان عجزت وردت في الرق اخذ المولى ابنه بالقيمة لانها لما عجزت صارت امة
المكاتب ودعوى المولى قائمة فيكون مدعيا ولد امة المكاتب والمكاتب من اهل ان يستحق قيمة ولد امته
فيجب القيمة وثبتت الحرية لما مر غير ان ههنا لا يحتاج الى تصديق المكاتب واذا ثبت الحق له
لوجود التصديق يوم الدعوة ممن اليه التصديق يعتبر قيمة الولد ههنا يوم عجز المكاتبة لان قيمة الولد
انما يجب بمنع الولد واستهلاكه وذلك بثبوت الحرية في الولد وقت ثبوت الحرية في الولد وقت
عجز المكاتبة فتعتبر قيمته يوم عجز المكاتبة لهذا قال ولو كذبته المكاتبة وصدقه المكاتب لا يثبت
النسب لما بينا ان العبرة في هذا الباب لتصديق المكاتبة ولم يوجد ويكون الولد مكاتبا مع امه
ان ادت بدل الكتابة عتقا وان عجزت وردت في العتق صارت امة للمكاتب وقد وجد التصديق من
المكاتب وظهر ان الولاية التصديق والتكذيب له لانفساخ الكتابة من الاصل وكان الولد حرا
بالقيمة لانه لما انفسخت الكتابة من الاصل ظهر ان حق الملك للمولى في الجارية وقت العلوق وظهر
انه صار مغرورا لعبرانه ان ولدته لاقل من ستة اشهر منذ كوتبت تعتبر قيمة الولد دون الولادة وان
جاءت به لستة اشهر منذ كوتبت تعتبر قيمة الولد يوم العجز والفرق ان في الوجه الاول تيقنا
ان العلوق كان في ملك المكاتب سابقا على حق المكاتبة لان حقها ثبت بالكتابة والعلوق كان
قبل الكتابة فعند ثبوت النسب يصير المولى مستهلكا الولد على المكاتب من ذلك الوقت الا انه
لا يمكن اعتقاد قيمة الولد حال كونه محتاجا فاعتبرناه في اول الامكان وهو ما بعد الولادة

فاما في وجه الثاني حصل العلوق بعد ثبوت حق المكاتبة وبعد ما صار المكاتب كالاجنبي عنها فلم
يصير المولى مستهلكا للولد على المكاتب ذلك الوقت اذ لا حق للمكاتب في ذلك الوقت وانما يصير مستهلكا
عليه وقت ثبوت حقه وقت العجز فاعتبر قيمته يوم العجز لهذا توضيح الفرق ان في الوجه الاول لما كان العلوق
سابقا على حق المكاتبة كان العلوق في زمان المكاتب غير محجور عن التصرف فيها فعند زوال حق المكاتبة
بالعجز يمكن اسناد التصديق الى وقت العلوق فيثبت النسب ويثبت الحرية من وقت العلوق
فصار مستهلكا الولد من ذلك الوقت اما في الوجه الثاني لما كان العلوق بعد ثبوت حق
المكاتبة كان العلوق في زمان المكاتب محجور عن التصرف فيها فلا يمكن اسناد التصديق الى ذلك الوقت
بل بقي مقصورا على وقت ثبوت حق المكاتب وهو وقت العجز فاعتبرت قيمته يوم
العجز لهذا هذا اذا صدقه احدهما دون الاخر وان كذباه لا يثبت نسب الولد لانه
في تكذيبهما تكذيب المكاتبة وزيادة وقد ذكرنا ان المكاتبة لو كذبته بانفرادها لا يثبت النسب
منه فههنا اولى ويكون الولد مع الام مكاتبين للمكاتب ان ادت بدل الكتابة عتقا وان عجزت صارا
مملوكين للمكاتب ولا يثبت النسب لانها لما عجزت صارا مملوكين للمكاتب فكان المولى مدعيا ولد امة
المكاتب فلا يثبت النسب الا بتصديق المكاتب ولم يوجد ههنا تصديق من المكاتب اصلا فاما اذا صدقا
جميعا يثبت النسب من المولى لان في تصديقهما اياه تصديق المكاتبة وزيادة ولو صدقته المكاتبة
بانفرادها قد ذكرنا انه يثبت النسب منه فههنا اولى ثم هذا ينظر ان جاءت بولد لاقل
من ستة اشهر منذ كاتبها المكاتب حتى كان العلوق في ملك المكاتب كان الولد حرا بالقيمة لانهم
تصادقوا على ان الولد علق حرا بحكم الغرور ويكون قيمة الولد للمكاتب لوجوبها بسبب كان قبل
الكتابة وتعتبر قيمته يوم الولادة لما قلنا قبل هذا وان جاءت به لستة اشهر منذ كاتبها المكاتب
فالولد مكاتب لما مر انه لا يمكن اثبات الحرية في ولد مكاتبة ما دامت مكاتبة لم تعجز بعد فان عجزت
حينئذ ياخذ المولى الولد بالقيمة ويعتبر القيمة يوم العجز على ما قال في الزيادات ايضا المكاتب
اذا كاتب امته ثم ادى المكاتب بدل الكتابة وعتق ثم ولدت المكاتبة ولدا فادعاه المولى فان ولدت لاقل
من ستة اشهر من وقت العتق ولاكثر من ستة اشهر منذ كوتبت هذا وما لو ولدت قبل عتق المكاتب
سواء لانا تيقنا ان العلوق حصل قبل عتق المكاتب والعبرة لحالة العلوق فصار هذا وما لو ولدت قبل
عتق المكاتب سواء فان ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت العتق فادعاه المولى ينظر ان زعم المولى
انه وطيها بعد العتق فصدقاه او صدقه احدهما لا يثبت نسب الولد من المولى اصلا لانه استولدها
وليس له فيها حق الملك ولا تاويل الملك فكان هذا الولد حاصلا من الزنا والزنا لا يثبت النسب وان زعم
المولى انه تزوجها بعد عتق المكاتب فولدت منه على فراشه فان صدقاه جميعا او صدقته المكاتبة
وكذبه المكاتب يثبت النسب اما اذا صدقاه جميعا فلانهما يملكان اثبات الفراش عليها فكان
تصديقهما اياه بمنزلة اكتساب سبب الفراش وهما يقدران عليه فيثبت به النسب ولا يعتق
الولد لانه استولد مكاتبة معتقة بحكم النكاح لا يعتق الولد بل يكون مكاتبا تبعا للام فان ادت
بدل الكتابة عتقت وعتق الولد معها وان عجزت كانت امة للمكاتب وولدها عبد للمكاتب لا ياخذه
المولى بالقيمة كما لو كان النكاح ظاهرا وعجزت المكاتبة وان كذبته المكاتبة وصدقه المكاتب
لا يثبت النسب لانه لا يملك اثبات الفراش عليها اصلا فلا يعتبر تصديقه وان عجزت المكاتبة
بعد ذلك وردت في الرق صارت امة للمكاتب فينفذ اقراره عليها بالنكاح بانه يملك انشاء النكاح
عليها ويثبت النسب ولكن لا يعتق الولد كما لو كان النكاح ظاهرا وان زعم المولى ان هذا الولد ابنه
بوطئ كان منه قبل عتق المكاتب فان صدقاه جميعا ثبت النسب من المولى ويكون مكاتبا مع امه
لانهم تصادقوا ان العلوق كان والمكاتب مكاتب على حاله فالدعوة حصلت في ولد مكاتبة المكاتب
وقد اتصل بها التصديق من المكاتبة ومن ادعى ولد مكاتبة المكاتب واتصل بها التصديق من المكاتبة
ثبت النسب وكان الولد مكاتبا مع امه كذا ههنا فان عجزت بعد ذلك وردت على الرق اخذ المولى الولد
بقيمته

بقيمته يوم عجزت لانها لما عجزت وردت في الرق انفسخت الكتابة من الاصل وتبين ان الدعوى في
ولد امة المكاتب وقد اتصل بها التصديق من المكاتب فان صدقته المكاتبة وردة المكاتب يثبت
النسب لان الحق في التصديق لها وقد وجد الولد رقيق لها لما مر فان عجزت وردت في الرق كان
الولد مع امها مملوكين للمكاتب لان المكاتب منكر كون العلوق سابقا على عتقه فيكون منكرا
كون المولى مغرورا وبعد العجز صار الملك له في الجارية والولد فكان للجارية المكاتبة بتصديق
المولى فيما ادعاه صريح ابطال الملك استحقه المكاتب في الوقت ولا هي لا تملك ذلك وان كذبته
المكاتبة وصدقه المكاتب لا يثبت النسب لما مر فان عجزت المكاتبة وردت في الرق اخذ المولى الولد
بالقيمة لان الولد مصدق في حق نفسه وبعد العجز خلص الحق له فيعمل بتصديقه فياخذ المولى الولد
بالقيمة وتعتبر قيمته يوم العجز لما مر قال محمد رح ايضا مكاتب كاتب امة له ثم اشترت المكاتبة
امة فولدت الامة ولدا ثم ادعى مولى المكاتب الولد لا يثبت النسب بدون التصديق والمعتبر تصديق
المكاتبة لان الجارية مع ولدها اكساب المكاتبة وقد صارت هي احق بنفسها واكسابها فكانت العبرة
لتصديقها فان صدقته في ذلك يثبت النسب منه لما ذكرنا ولا يعتق الولد لانه ولد للمكاتبة بعد
عن المولى من ولد المكاتبة شبه الحرية لا يثبت في ولدها قبل العجز على ما مر ففي ولد امتها اولى
واذا لم يعتق الولد كان عبد المكاتبة ولا يكون مكاتبا بخلاف ولد المكاتبة والفرق ان ولد المكاتبة
انما كان مكاتبا لسراية كتابتها الى الولد وكتابتها لا يسري الى ولد الامة فان عجزت المكاتبة بعد ذلك صارت
هي وامتها مملوكتان فصار المولى مدعيا ولد امة المكاتب وقد صح تصديقها قبل العجز وصار كتصديق
المكاتب بعد العجز وان جاءت به لاقل من ستة اشهر منذ اشتراها المكاتبة فالولد لا يكون حرا لان العلوق
ما كان في ملك المكاتب بيقين فانعدم الغرور فلو ان المكاتبة لا تعجز حتى ادى المكاتب بدل الكتابة وعتق
ثم عجزت المكاتبة وردت في الرق او مات المكاتب عن وفاء ثم عجزت فالجواب ما ذكرنا فيما اذا لم
يعتق انها ان جاءت بالولد لاكثر من ستة اشهر منذ ملكها المكاتبة عتق الولد وما لا فلا لما ذكرنا ان
الاعتبار للعلوق حالة قيام تاويل الملك ولو لم يكن شيء من ذلك ولكن عجز المكاتب او مات عاجزا
فقد صار عبدا قنا للمولى فصارت المكاتبة مكاتبة للمولى وتبين ان المولى ادعى ولد مكاتبته وصدقته
المكاتبة وقد مر الكلام فيه قبل **الفصل التاسع في دعوة المكاتب الولد** قال محمد رح في
الزيادات مكاتبان بينهما جارية جاءت بولد فادعياه يثبت نسبه منهما اما ثبوت النسب فلان
للمكاتب في كسبه حق الملك وانه يكفي لاثبات النسب كحقيقة الملك واما ثبوته عنهما لتساويهما في سبب
استحقاق النسب ويصير الولد مكاتبا معهما داخلا في كتابتهما لانه ولد في حالة الكتابة والولد المولود
في حالة الكتابة يكون مكاتبا تبعا وتصير الجارية بمنزلة ام الولد وليس معناه انها تستحق الحرية
كام ولد الحر لان المكاتب لا يملك ايجاب الحرية في اكسابه ولكن معناه ان تمتنع بيعها كما يمتنع بيع ام
ولد الحر وهذا لان حق الام في الاستيلاد تبع لحق الولد وقد ثبت حرمة البيع في حق الولد فيسري
ذلك الى الام فان ادى احدهما بدل الكتابة عتق لوجود شرط العتق في حقه وعتق بالاداء نصيبه
من الولد تبعا له لانه داخل في الكتابة معه وبقي نصيب الاخر مكاتبا مع الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
لان عند ابي حنيفة الاعتاق لا يتجزى ولا ضمان في الولد اما في المكاتب المعتق لان العتق عند الاداء
يقع من جهة المولى لا من جهة المكاتب ولهذا كان الولاء للمولى فلا يمكن ايجاب الضمان على المكاتب بسبب
عتق يثبت من جهة المولى واما على المولى لان العتق من جهة المولى عند الاداء يثبت باعتاق حكمي
فالضمان لا يجب بالاعتاق حكمي كما لو ورث قريبه ولو وجد من المولى الاعتاق الحقيقي بان اعتق
ولد المكاتب حقيقة لا يجب الضمان ايضا لانه لو وجب وجب للمكاتب وتعذر ايجابه للمكاتب لان
المكاتب بعقد الكتابة يبتغي حرية الولد لا في عتق الكتابة كما يبتغي تحرير المكاتب بعقد حرية
ولده فكيف يجب الضمان على المولى للمكاتب بما يبتغيه المكاتب بعقد الكتابة واما على الولد فلعدم
الصنع واما الجارية فنصيب الذي عتق منها ام ولد الذي عتق بمنزلة ام ولد الحر لانه عتق ملكه فيها

فتحققت امية الولد في نصيبه منها ونصيب الاخر على حاله بمنزلة ام ولد المكاتب عند ابي حنيفة
وكان ينبغي ان تصير الجارية كلها ام ولد للذي عتق بمنزلة ام ولد الحر لان الاصل في الاستيلاد والتكميل
والاستيلاد الجواب هنا هكذا اذا كان المحل قابلا للنقل من ملك الى ملك اما اذا لم يكن فلا الا ترى
الى المدبرة اذا كانت بين اثنين استولدها احدهما لا تكامل الاستيلاد عند ابي حنيفة رح
اذا ثبت هذا فنقول بان نصيب الاخر ليس بقابل للنقل من ملك الى ملك الاخر اذ امتنع بيعه
فامتنع القول بتكميل الاستيلاد لهذا المعنى رح ولا ضمان على الذي عتق في نصيب صاحبه من الجارية
عند ابي حنيفة لانه لم يتغير نصيب صاحبه ولم يتملكه المعتق هذا كله قياس قول ابي حنيفة
رح واما على قياس قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اذا ادى احدهما حتى عتق نصيبه من الولد
عتق الباقي من الولد ايضا لان الاعتاق عندهما لا يتجزى ولا ضمان في الولد ولا سعاية عليه لما مر
وصارت الجارية كلها ام ولد للذي عتق لان امتناع النقل في الولد انما كان لاجل الكتابة فان الولد
المولود في حالة الكتابة مكاتب فصار امتناع النقل في نصيب صاحبه من الجارية لهذه الواسطة
مضافا الى الكتابة فكان نصيب الشريك من الجارية محلا قابلا وقيام الكتابة في نصيب
الشريك لا يمنع تكامل الاستيلاد عندهما لان الكتابة في نصيب الشريك قابلة للفسخ وهما
يقولان بتكامل الاستيلاد فيما يقبل الفسخ فانفسخت الكتابة في نصيب الاخر وثبت تكامل
الاستيلاد وعليه قيمة نصيب صاحبه موسرا كان او معسرا لانه ضمان التملك فلا يختلف ولو انه
حين احدهما عجز الاخر بعد ذلك فعلى قول ابي حنيفة عتق نصيب المودي من الولد
وصار نصيب الاخر عبدا تبعا له لما مر وصارت الجارية كلها ام ولد للمودي له وان المانع من
تكميل الاستيلاد وضمن المودي نصف قيمة الجارية لمولى العاجز موسرا كان او معسرا لانه ملك نصيبه
بالاستيلاد ولا ضمان عليه في الولد لما ذكرنا ان العتق ما ثبت من جهته ولكن يسعى الولد في نصف
قيمته لمولى العاجز لانه الى الان انما كان لا يسعى لانه لو سعى سعى لابيه وتعذر ايجاب السعاية
للاب لما مر اما ههنا لو سعى لمولى الاب ومولى الاب يستحق السعاية عليه وقد احتبس
عنده ملكه لان بانفساخ كتابة الاب انفسخت الكتابة في حقه تبعا فكان هذا النصف حقا لمولى
العاجز وقد احتبس عند الولد حكما بعتق نصيب المودي وتضمين المودي متعذر فيجب السعاية
على الولد رعاية لحق المولى وصيانة لملكه فرق بين هذا وبينما لو كانت جارية بين رجلين حرين
فولدت ولدا فادعاه احدهما صارت الجارية كلها ام ولد له وضمن نصف قيمتها ونصف عقرها
لشريكه ولم يسع الولد في شيء لشريكه وان كان معسرا والفرق ان الدعوة في المسئلتين دعوة
استيلاد ودعوة الاستيلاد يستند الى وقت العلوق وامكن اسنادها الى وقت العلوق
في تلك المسئلة لانه ليس في اسنادها ابطال نسب او عقد فصار ناقلا لها الى ملكه فصار
مستولدا جارية نفسه ومن استولد جارية نفسه كان ولده حر الاصل حر العلوق فلم يكن عليه سعاية
اما في مسئلتنا تعذر اسنادها الى وقت العلوق لان في اسنادها ابطال النسب من العاجز
ولا سبيل الى ابطال النسب بعد ثبوته ودعوة الاستيلاد اذا لم يستند الى وقت العلوق صارت
دعوة تحرير فصار الولد كعبد بين اثنين اعتقه احدهما وهو موسر فكان عليه ان يسعى هنا
كما لو اشترى جارية ومعها ولدها فادعى احدهما ذلك الولد وهو معسر يثبت النسب منه
وصارت الجارية ام ولد له وكان على الولد ان يسعى في نصف قيمته للشريك لان دعوته لم
تستند الى وقت العلوق لان في اسنادها ابطال البيع فصارت دعوة تحرير فصار كعبد
بين اثنين اعتقه احدهما وهو معسر واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فالجواب
ما ذكرنا قبل عجز الاخر الا ان ههنا الولد في نصف قيمته لمولى العاجز بخلاف ما قبل العجز والفرق
ما قلنا لابي حنيفة رحمه الله ولو لم يعجز الاخر بعد ما ادى احدهما ولكن ادى وعتق لم يذكر
محمد رح هذا الفصل في الكتاب والجواب ان على قياس قول ابي حنيفة عتق

الولد

الولد على المكاتبين لان عنده الاعتاق يتجزى فحين ادى احدهما او لا عتق عليه نصيبه من الولد
لا غير فاذا ادى الاخر بعد ذلك عتق عليه نصيبه ايضا وكانت الجارية ام ولد لهما وعلى قياس
قول ابي يوسف ومحمد رح حين ادى احدهما عتق كل الولد عليه لعدم تجزي الاعتاق
من غير ضمان ولا سعاية وصارت الجارية كلها ام ولد ولا يتغير هذا الحكم بعتق الاخر ولو لم
يؤد واحد منهما شيئا حتى عجز احدهما فان الولد مكاتب مع الذي لم يعجز عندهما وهو ابنهما
كما كان اما هو ابنهما لان النسب بعد ثبوته لا يقبل التحويل من موضع الى موضع فبقي ابنا كما كان
واما انه مكاتب مع الذي لم يعجز لانه لما عجز احدهما انفسخت الكتابة في حقه فانفسخت
في نصيبه من الولد ونصيب المكاتب من الولد مكاتب والكتابة عندهما غير متجزية
فيصير جميع الولد مكاتبا مع الذي لم يعجز ويضمن المكاتب الذي لم يعجز موسرا كان او معسرا
نصف قيمة الولد لمولى المكاتب الذي عجز لانه لما صار الولد مكاتبا مع الذي لم يعجز صار
متملكا نصيب الاخر وضمان التملك لا يختلف باليسار والاعسار ولم يذكر حكم الام في هذا
الفصل وينبغي على قياس قولهما ان تصير ام ولد الذي لم يعجز اذ لا مانع من تكميل الاستيلاد
واما على قول ابي حنيفة ينبغي ان يكون نصف الولد مكاتبا مع الذي لم يعجز ونصفه يكون
رقيقا لمولى الذي عجز لان الكتابة عنده متجزية واما الجارية فمن مشايخنا من قال على قياس
قول ابي حنيفة رحمه الله تصير الجارية كلها ام ولد الذي لم يعجز وزوال المانع من تكميل
الاستيلاد على ما مر وذكر علي التازي رح في مسائله والكرخي ان على قياس قول ابي حنيفة رح
يجب ان يكون نصفها ام ولد المكاتب ونصفها يكون رقيقا لمولى الذي عجز لان ام الولد تابعة
للولد في مثل هذا والولد نصفه مكاتب ونصفه رقيق لمولى الذي عجز فكذا الام ولو لم يؤد
واحد منهما ولم يعجز ولكن مات احدهما وترك وفاء ببدل الكتابة وفضلا فان مولى الكتابة
يستوفي بدل الكتابة من تركته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته على ما عرف من اصلنا
ثم عند ابي حنيفة رحمه الله يعتق نصف الولد تبعا لابيه والنصف الاخر يبقى مكاتبا تبعا للاب
الاخر لان العتق عنده متجزي والكتابة كذلك فان ادى الاخر عتق وعتق الابن كله
ولا يرث اباه الاول عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معتق البعض حين مات الاب الاول
ومعتق البعض لا يرث شيئا وان لم يؤد الاخر ولكن عجز فالابن يسعى في نصف قيمته لمولى
العاجز ويحكم بحريته لانه معتق البعض ومعتق البعض لا يترك كذلك لا يخرج الى الحرية
بالسعاية واما الجارية فقد صار نصفها ام ولد للذي مات عن وفاء في حال حيوته وحريته
وعتقت بموته حرا كما هو الحكم في ام ولد الحر ونصيب الاخر لا يترك رقيقا فتسعى في نصف
قيمتها للمكاتب الحي ويحكم بحريتها فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبين ولد ام الحرين يعتق
احدهما او يموت احدهما حتى عتق نصفها حيث لا يسعى في النصف الباقي والفرق ان ثمة يثبت
امية الولد حقيقة ويثبت فيها حق الحرية حقيقة بحيث لا يتوهم عودها الى الرق فسقطت
ماليتها وتقومها عند ابي حنيفة ولا ضمان ولا سعاية بدون التقوم اما ههنا لم يثبت امية
الولد حقيقة ولم يثبت فيها شبهة الحرية وانما امتنع بيعها تبعا للولد ولهذا يتصور عودها الى
الى الرق بعجز المكاتبين وبدون حق الحرية لا يسقط تقومها وماليتها فكانت صفة المالية والتقوم
لنصيب الحي باقية وقد احتبس عندها حكم لنفاذ العتق في النصف فتسعى في نصف قيمتها
هذا كله قياس قول ابي حنيفة رح واما على قياس قول ابي يوسف ومحمد اذا حكمنا بحرية الميت
في اخر جزء من اجزاء حيوته حكمنا بحرية الولد كلا لان العتق عندهما لا يتجزى ولا ضمان في الولد
ولا سعاية عليه لما قلنا قبل هذا الا ان يعجز الاخر فحينئذ يسعى الولد في نصف قيمته للمولى العاجز
ولا يرث الابن من المكاتب الميت شيئا لان نصفه عتق مع المكاتب الميت في اخر جزء من اجزاء حيوته
تبعا له والنصف الاخر عتق بطريق السراية عن ذلك النصف فيقع عتق النصف الباقي

مقارنا للموت او بعده ومن شرط استحقاق الارث ان يكون كله حرا وقت الموت فان قيل العتق
عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في نصف الولد واستند الى جزء من اجزاء حيوة الميت يثبت في
الكل لهذا جزء مات حر ولد حر فينبغي ان يرث والجواب عن هذا بان يقال لان الاستناد
العتق انما كان بطريق التبعية وفي النصف هو تابع للمكاتب الميت فيستند العتق فيه ضرورة
فاما النصف الاخر فليس بتابع للمكاتب فلا يظهر استناد العتق فيه فكان عتق ذلك النصف مقارنا
للموت او بعده لو صح ذلك ان النصف الذي هو تابع للمكاتب الميت تعلق عتقه بكتابة الميت
وجب اعتباره بها ووجب استناده الى السبب السابق فاما النصف الاخر لما لم يكن تابعا له
لم يستحق الحرية بذلك السبب وانما استحقه ضرورة عدم التجزى فيعتبر حال ما وجب
حريته وهو الاداء الذي يحصل بعد الموت فيكون رقيقا وقت المكاتب الميت فلهذا
لا يرث واما الام فانها تصير ام ولد للميت فيعتق بموته ويجب في ماله نصف قيمتها المكاتب
الحي يأخذ ذلك من تركته بعد اداء بدل الكتابة ذكر بعده هذا في الكتاب سوالا فقال كيف يبقى
الولد في نصف نصيبه للمولى العاجز عندهما وهما لا ينتقصان العتق ومعنى هذا السوال انهما لما
كانا لا ينتقصان العتق يثبت العتق في كل الولد قبل عجز الاخر وبعد العجز الاخر لا يثبت حق المولى
ولو برح حالة ما عتق كل الولد لم يكن حق المولى ثابتا فيه فلما ذا يبقى المولى العاجز
ذكر السوال ولم يذكر الجواب ومشايخنا اجابوا فقالوا بان الحق للمولى كان ثابتا في المكاتب
وفي الولد لان ولد المكاتب يصير مكاتبا على مولى الاب تبعا للاب ومن ضرورته دخوله في
ملكه الا ان حق المكاتب كان متقدما في الولد على حق المولى فاذا زال حق المكاتب ظهر حق المولى
فوجب السعاية للمولى لاحتباس ملك المولى عنده لان حق المولى يثبت في الولد الا ان
قال مكاتبة بين اثنين جاءت بولد فادعاه احدهما صحت دعوته لقيام ملكه في نصفها
ومتى ثبت نسبه منه وصار نصيبه من الجارية ام ولد له وبقي نصيب الاخر مكاتبا غير ام
ولد عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكتابة في نصيب الشريك مانعة نقل نصيب الشريك الى
ملك المستولد عنده والاستيلاد متى وقع في محل لا يقبل النقل يتنقض كما في الامة بين اثنين استولدها
احدهما وعندهما صارت الجارية كلها ام ولد للمستولد لان الكتابة في نصيب الشريك
عندهما غير مانعة من تكميل الاستيلاد لان الاستيلاد اقوى من الكتابة لانه لا يحتمل
الفسخ والكتابة تحتمل الفسخ فيتكامل الاستيلاد وينفسخ الكتابة في نصيب الشريك واذا انفسخت
الكتابة في نصيب الشريك وتكامل الاستيلاد هنا والمستولد متملكا نصيب الشريك وعادت الكتابة
في نصيب الشريك وكملت لبقاء الكتابة في نصيب المستولد وهي غير متجزية عندهما فيثبت في
النصف الذي يملكه المستولد ضرورة عدم التجزي لم يضمن المستولد لشريكه نصف قيمتها موسرا
كان او معسرا لانه يملك نصيب الشريك وضمان التملك لا يختلف باليسار والاعسار ثم اختلف
المشايخ في كيفية الضمان بعضهم قالوا يضمن المستولد لشريكه نصف قيمتها قنة لانفساخ
الكتابة عندهما وبعضهم قالوا مكاتبة لان هذا فسخ ضروري فلا يظهر في حق الضمان ثم
لها الخيار ان شاءت مضت على الكتابة وادت بدل الكتابة وعتقت وان شاءت عجزت نفسها
وكانت ام ولد للمستولد تعتق بموته لانه تلقى لها شيئا عتق كسابه معجلة ببدل والاستيلاد
موجل بغير بدل ولها في كل نوع فائدة اخرى فكان لها الخيار لهذا فان اختارت المضي في الكتابة
ففي رواية هشام في نوادره عن محمد يكون مكاتبة بجميع البدل وذكر الحاكم في المنتقى انها تكون
مكاتبة وحده ما ذكر في المنتقى ان الكتابة قد انفسخت في نصيب الشريك ضرورة تكميل الاستيلاد
واذا انفسخت الكتابة في نصيب الشريك سقط نصف البدل ثم سرت الكتابة القائمة في نصيب
المستولد الى ما بقي فانما سرت بما بقي فيه من البدل وجه رواية هشام ان التملك بالاستيلاد امر
حكمي والمكاتب يقبل النقل الحكمي على ما مر فلا ضرورة الى القول بانفساخ الكتابة في نصيب

الشريك بل يدخل نصيب الشريك في ملك المستولد مكاتبا وان لم ينفسخ الكتابة في نصيب الشريك
لم يسقط من البدل والدليل على صحة ما قلنا انه لو انفسخت الكتابة في نصيب الشريك لانفسخ
في نصيب المستولد لان الكتابة عندهما كما لا يتجزى ثبوتا لا يتجزى انفساخا فلا يعود بعد ذلك
مكاتبة الا بتجديد العقد وهي مكاتبة بالاتفاق فدل انه لم ينفسخ الكتابة في شيء منها
وكذلك لو لم يات بالولد ولكن اقر احد الشريكين انها ام ولد له فهذا والاول سوا لان
الاقرار في الاستيلاد بالحكم بمنزلة انشائه والله اعلم **الفصل العاشر في بيان حكم
المكاتب اذا كانت واحدة او متفرقة** قال محمد رح في الزيادات مكاتبان لرجلين كل واحد منهما
لرجل على حدة وبينهما جارية ولدت بولد فادعياه فهو ابنهما وقد مر فان ماتا عن وفاء او قتلا
معا او احدهما قبل الاخر فاديت مكاتبتهما معا عتقا ويستند عتق كل واحد منهما
الى اخر جزء من اجزاء حيوته وعتق الولد تبعا للابوين لان نصف الولد تابع لهذا الاب
داخل في كتابته والنصف الاخر تابع للاب الاخر داخل في كتابته وكان مولى المكاتبين
لان عتق الولد ثبت من جهة المكاتبين ولا يرث الابن من واحد من الابوين يعتق البعض
في حق كل واحد منهما وقت موته بيانه ما ذكرنا ان نصف الولد تابع لهذا الاب والنصف
والنصف الاخر تابع للاب الاخر يستند عتق كل نصف الى عتق اصله لا الى عتق الاصل الاخر لان
الاستناد من احكام عقد الاصل فانما يظهر في مقدار ما هو تابع له في العقد لا فيما ليس بتابع له وجعل
فيما ليس بتابع له كان عتقه مقصودا في الحال فهو معنى قولنا انه معتق البعض في حق كل واحد
منهما بكتابة على حدة لان سعية الولد المكاتبة يكون في العقد فيكون اختلاف العقد بمنزلة
اختلاف المولين فاما اذا كان الرجل واحد وقد كاتبهما كتابة واحدة وباقي المسئلة بحالها
ورث الابن من كل واحد منهما لان العقد اذا كان واحدا كان يعتق كل واحد من الابوين متعلقا
بعتق الاخر لا يتصور عتق احدهما الا ومعه عتق الاخر فاستند عتق كل واحد من الابوين
الى ما استند اليه عتق صاحبه واذا استند العتق في كل واحد من الابوين الى حال عتقهما
وظهر الاستناد في صاحبه يظهر استناد العتق في كل الولد في حق كل واحد من الابوين ضرورة
لم يحصل عتق كل واحد من الابوين الا والولد حر كله لعتقه ويرث من كل واحد منهما
ميراث ابن كامل عندنا خلافا لزفر والمسئلة معروفة قال ولو كان الرجلين او لرجل وبينهما
ولد ولد في حالة كتابتهما من جارية مشتركة بينهما الا ان كتابتهما مختلفة فقتلا معا او على
التعاقب وترك كل واحد منهما وفاء فاديت مكاتبة احدهما اولا ثم اديت مكاتبة الاخر فعلى
قول ابي حنيفة رحمه الله عتق الولد تبعا للمكاتبين وولاه لمولى المكاتبين كما لو ادت مكاتبتهما
معا وهذا لان العتق عنده متجزي فانما يعتق كل واحد منهما نصف الولد الذي هو
تابع له لا غير وكذلك الجارية تعتق من جهة المكاتبين وولاهما لمولى المكاتبين ولا يرث
الابن من واحد من الابوين لما مر قبل هذا واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فالولد
يعتق تبعا للاب الذي اديت مكاتبته اولا سوا كان هو الذي مات اولا واخرا لان عندهما
العتق لا يتجزى فاذا اديت مكاتبة احدهما اولا وحكم بحريته وحرية نصف الولد تبعا له
حكم بحرية النصف الاخر ضرورة عدم التجزي فقد اعتبر حالة الاداء في هذه المسايل حتى قال
اذا اديت مكاتبتهما معا عتق الولد تبعا للمكاتبين وولاه لمولى المكاتبين ماتا معا او على التعاقب
واذا اديت كتابة احدهما اولا عتق الولد تبعا للمكاتب الذي اديت كتابته اولا ماتا معا او على
التعاقب وانما فعلنا هكذا لان العتق انما يثبت عند الاداء لكونه معلقا بالاداء فوجب النظر
الى حالة الاداء ولا يرث الابن واحدا من الابوين لما ذكرنا انا اسندنا حرية كل نصف من الولد انما يظهر
في حق الاب الذي هو تابع له في ذلك النصف اما في حق الاب الاخر يجعل كانه حرية الولد
مقصورة على الحال ولا سعاية على الولد في نصيب الذي اديت كتابته اخرا لانه لو سعى

اذا كاتب عبدين له على الف درهم حالة لم يرد على هذا احد كل واحد منهما بحصته من المكاتبة ولم
يكن له ان يأخذ واحدا منهما بما على الاخر وايهما ادى حصته صار حرا وان كاتبهما على الف وبحمها عليهما
وقال ان اديتما عتقتما وان لم يقل ذلك كان له ان يأخذ ايهما شا بجميعها وكان ذلك بمنزلة
ضمان كل واحد منهما عن صاحبه **الفصل الحادي عشر في العبد يكون بين رجلين فكاتباه
او كاتب احدهما** قال محمد رح في الاصل واذا كان العبد بين رجلين فكاتب احدهما نصيبه
بغير اذن شريكه صحت الكتابة في نصيبه واقتصرت عليه عند ابي حنيفة لان في الكتابة
معاوضة وتعليق عتق باداء واي ذلك ما اعتبر صح من احدهما في نصيبه فانه لو باع احدهما
نصيبه جاز ولو علق عتق نصيبه باداء المال ايضا يجوز وكان للشريك الساكت الخيار ان شا فسخ
هذه الكتابة وان شا رضي بها عند علمائنا رحمهم الله خلافا لابن ابي ليلى واجمعوا على انه لو باع احدهما
نصيبه او اعتق او دبر او علق عتق نصيبه باداء المال انه ليس للساكت ان يفسخه والوجه
في ذلك ان المكاتب بكتابة نصيب نفسه وان تصرف في خالص ملكه الا انه الحق بغيره وهو الساكت
ضررا فان بسبب كتابته تبطل على الساكت حق البيع في نصيبه لان نصيب المكاتب بالكتابة صار
حرا يدا في الحال وحريته اليد تابعة جواز البيع كحرية الرقبة وهو معنى قولنا اضر بالساكت والكتابة
قابلة للفسخ وكل تصرف صدر من المالك وقد وقع اضرارا بالغير وانه يحتمل الفسخ كان لمن توجه عليه
الضرر فسخه الا ترى ان المرأة اذا زوجت نفسها من غير كفو كان للاولياء حق الاعتراض وان
تصرفت في خالص حقها وملكها لانها الحقت بما تصرفت ضررا بالاولياء وكذا ههنا بل اولى لان الكتابة
اقبل للفسخ من النكاح قال النكاح لا يفسخ الا بقصور في ولاية العاقد والكتابة تفسخ من اجيهما من غير
قصور في ولاية العاقد وليس كما لو باع احدهما نصيبه لانه ليس في بيع احدهما نصيبه ضررا
على صاحبه لان بسبب هذا البيع لا يبطل على صاحبه حق البيع في نصيبه حتى انه في موضع كان
في بيع احدهما نصيبه ضرر الصاحبه كان لصاحبه حق فسخ بيعه فان الدار اذا كان بين اثنين
باع احدهما نصف بيت معلوم من رجل كان للاخر حق الفسخ حتى لا يتفرق نصيبه في الدار زيادة
تفرق وليس كما لو اعتق احدهما نصيبه او دبر لان كل واحد منهما لا يقبل الفسخ وليس كما لو علق
نصيبه باداء المال لانه لا يحتمل الفسخ لانه يمين ثم ان عامة المشايخ لم يشترطوا لصحة هذا الفسخ
القضا او الرضا فالشيخ الامام نجم الدين النسفي في شرح الشافي اشترطا القضا او الرضا واشار
الى المعنى فقال لانه تصرف في ملكه فان فسخ الساكت الكتابة عاد الامر الى ما كان قبل الكتابة
وان لم يفسخ حتى ادى العبد مكاتبته فانه يعتق نصيب المكاتب واقتصر العتق على نصيبه عند الاداء
والحكم في عبد بين شريكين اعتق احدهما نصيبه عند ابي حنيفة ما ذكرنا ثم رجع الساكت على شريكه
فيأخذ منه نصف ما اخذ من العبد ويأخذ من العبد نصف ما بقي في يده من الكسب لان الكتابة
لما اقتصرت على نصيب الساكت عند ابي حنيفة كان هذا كسب بعضه المكاتب وبعضه للساكت
ثم يرجع المكاتب على العبد بما اخذ منه الساكت فرق ابو حنيفة رحمه الله بين هذا وبينما
اذا كاتب احدهما جميع العبد بغير اذن شريكه وادى العبد المكاتبة الى المكاتب ورجع الساكت
على المكاتب واخذ منه نصف ذلك لا يكون للمكاتب ان يرجع على العبد بشي لان هناك جعل البدل
المسمى باداء كل العبد وكان بازاء نصف المسمى وقد سلم له نصف المسمى لكاله اما ههنا جعل البدل
بمقابلة نصيبه وصح ذلك عند ابي حنيفة لاقتصار الكتابة على نصيبه عنده فصار جميع المسمى
بازاء نصيبه لا غير فاذا استحق شي منه كان له حق الرجوع بذلك القدر فهذا هو الفرق لهما
الى بيان مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فنقول اذا ادى المكاتب بدل الكتابة عتق جميع العبد
عندهما لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فكان للساكت حق تضمين المكاتب ان كان موسرا وحق
استسعا العبد ان كان معسرا ويرجع الساكت على المكاتب فيأخذ منه نصف ما اخذ من العبد ويأخذ
ايضا نصف ما بقي في يد العبد بعد اداء بدل الكتابة وكان ينبغي ان لا يرجع على الساكت بشي عندهما
لان

لان في قوله خير من الله تاويل صحيح بان يقول اردت به انها نعمة من الله وما اردت الاستخفاف فاما في قوله خير من
العالم ليس له تاويل اخر فيتعين الاستخفاف بالعلم فيكفر رجل قال لرجل مصلح ديدار وى تر ومن مختان ايشجون ديدار
خوك فقيل بخافة عليه الكفر رجل قال لخصمه اذهب معي الى الشرع او قال بالفارسية با من بشرع رو فقال
خصمه بياده بيار تا بروم بي خبر في روم يكفر لانه عاند الشرع ولو قال با من بقاضي رو وباقي بحاله لا يكفر في نسخة
الحلواني ولو قال با من بشريعت رو اين حيلتها سود ندارد او قال بش برود او قال مرا دلوس شريعة حكم فهذا كله
كفر ولو قال ان وقت كه سم ستدي شريعت وقاضي كجا بود يكفر ايضا ومن المتاخرين من قال ان عني به قاضي البلد
لا يكفر واذا قال الرجل لغيره حكم الشرع في هذه الحادثة كذا فقال ذلك الغير من برسم كار ميكنم شرع في يكفر عند بعض
المشايخ وعند بعضهم لا يكفر وفي مجموع النوازل قال رجل لامراته ما تقولي ليس بحكم الشرع فيحث حشيا عاليا وقال
اتيك شرع را فقد كفرت وبانت من زوجها والله اعلم **نوع اخر فيما عند التعزية والمرض** اذا قال فلان را مصيبت
رسيد او قال للمعزى بزرك مصيبتي رسيد ترا فبعض مشايخ بلخ قالوا يكفر القايل وبعض المشايخ قالوا انه ليس بكفر
ولكنه خطا عظيم وبعضهم قالوا انه ليس بكفر ولا خطا واليه مال الحاكم عبد الرحمن والقاضي الامام ابو علي
النسفي وعليه الفتوى لان كل مكروه مصيبة ولو قال للمعزي هر جه از جان وي بكاست درجان تو زيادت باد يخشى
على قائله الكفر ولو قال زيادت كناد فهو خطا وجهل وهو مذهب اهل الجهمية والقدرية اما عند اهل السنة
والجماعة الاجل لا ينتقص ولا يزاد قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وكذا اذا
قال از جان فلان بكاست وبجان تو سوست ولو قال او يمرد وجان بتو سپرد يكفر وهو مذهب اهل التناسخ
رجل برا من مرضه فقال رجل اخر فلان حرباز فرستاد فهذا كفر ذكره في مجموع النوازل او في الجامع الاصغر
اذا مرض الرجل واشتد مرضه ودام فقال المريض ان شئت توفني مسلما وان شئت توفني كافرا يصير كافرا بالله تعالى
عن دينه وكذا الرجل اذا ابتلى بمصيبات متنوعة قال اخذت مالي واخذت ولدي واخذت وكذا فما ذا يفعل ايضا
وماذا بقي لم يفعله اذا ما اشبه هذا من الالفاظ فقد كفر هكذا حكي عن عبد الكريم بن محمد فقيل له ارايت لو ان المريض
قال هذه المقالة من غير قصد لكن جرى على لسانه لشدة المرض قال الحرف الواحد او نحو ذلك قد يجري على اللسان من غير
قصد اشار الى انه يحكم بالكفر ولا يصدق **نوع اخر في الرجل يقول لغيره يا كافر او يقول لامراته يا كافرة يا معلم او يقول المراة لزوجها
يا مع ما يتصل بها** اذا غضب الرجل على عبده او امته او على ولده فجعل يضربه ضربا شديدا فقال له قائل است مسلم
فقال لا افتى عبد الكريم بن محمد انه قال عمدا كفر وان جرى على لسانه غلطا لم يكفر وذكر الفضلي رحمه الله ان ممن اجاب
بقوله هب اني لست بمسلم انه لا يكفر فقد حكي عن بعض اصحابنا ان رجلا لو قيل له الست بمسلم فقال لا لا يكفر لان معناه
عند الناس ان افعاله ليس افعال المسلمين فقوله هب اني لست بمسلم ابعد من هذا قالت امراة لزوجها اليس لك حمية
ولا دين الاسلام ترضى بخلوتي مع الاجانب فقال الزوج ليس لي حمية ولا دين الاسلام فقد قيل انه يكفر وهذا اشد من
المسئلة الاولى رجل قال لامراته يا كافرة يا يهودية يا مجوسية فقالت همچنينم طلاق ده مرا او قالت اگر همچنين نيمي تو
نباشمي او با تو صحبت نكردمي او قالت نعم اندارمي كفرت ولو قالت اگر چنينم مرا مدار لا يكفر وقد قيل
يكفر ايضا لان هذا على المجازاة والتحقيق والاول اصح لان الغالب فيما بين الناس انهم يريدون بهذا التعليق وبه
كان يفتي جدي القاضي الامام جمال الدين رحمه الله وعلى هذا اذا قالت المراة لزوجها يا كافر يا يهودي يا مجوسي فقال الزوج
همچنينم او قال اگر همچنين نيمي ترا نداري فقد كفر ولو قال اگر چنينم با من مباش فهو على الاختلاف والصحيح انه لا يكفر
ولو قال چون كه چنينم او قال كه چنينم با من مباش فالاظهر انه يكفر وقد قيل يخلد فيه ايضا ولو قال الاجنبي يا كافر يا يهودي
فقال همچنينم با من صحبت مدار او قال اگر همچنين نيم با تو صحبت ندارمي الى اخر ما ذكرنا من الالفاظ فهو على ما قلنا
بين الزوجين رجل اراد ان يفعل فعلا فقالت امراته اگر اين كار كني كافر باشي ففعل ذلك الفعل ولم يلتفت اليها لا يكفر ولو
قال لامراته يا كافرة فقالت المراة لا بل انت او قال لزوجها يا كافر فقال الزوج بل انت لم يقع بينهما فرقة وهكذا ذكر الفقيه ابو الليث
في فتاويه وعلى قياس قول الفقيه ابي بكر الاعمش ومن تابعه من ايمة بخارا في المسئلة التي تاتي بعد هذا ينبغي ان يقع الفرقة
قالت لزوجها چون توى جهت كنده شعه فقال الزوج بس جنين كه بايع باشيده فهذا من الزوج كفر ولو قال الزوج لها
يا مع الخ فقالت بس جنين كه معراج را جلد اسه فهذا كفر منها ولو قال المسلم اجنبي يا كافر او لاجنبية يا كافرة ولم يقل المخاطب
شيئا او قال لامراته يا كافرة ولم يقل المراة شيئا او قالت المراة لزوجها يا كافر ولم يقل الزوج شيئا كان الفقيه ابو بكر الاعمش البلخي رحمه الله

سعي لابنه وقد ذكرنا ان ابن المكاتب لا يسعي لا بنجاله واما ام الولد فقد صارت حرة من قبل
المكاتب الذي اديت كتابته اولا لان نصفها عتق بموته لكون ذلك النصف ام ولد له فيعتق
النصف الثاني ضرورة عدم التجزي ويضمن لورثة المكاتب الذي اديت كتابته اخرا نصف
قيمتها ويكون ذلك دينا في تركته لان الاستيلاد تقرر في الكل وصار ملكا نصيب صاحبه
فيضمن نصف قيمتها لورثة المكاتب الذي اديت كتابته اخرا لهذا ولو كانت مكاتبة الابوين واحد
فمات احدهما قبل صاحبه وترك كل واحد منهما وفا فاديت المكاتبة من مال احدهما عتقا
وورث الابن منهما لما ذكرنا انه عند اتحاد العقد يستند عتق كل واحد من الابوين الي ما استند اليه
عتق صاحبه وعند ذلك نظهرا استناد عتق كل الولد في حق كل واحد من الابوين ثم يوجد من تركة
الذي لم يؤد بدل الكتابة من ماله حصته من بدل الكتابة لان الادا من تركة احدهما بعد
وفاته بمنزلة ادايه في حال حيوته في حق ثبوت حق الرجوع علي صاحبه بحصته ان كان
حيا او في تركته ان كان ميتا وقال محمد رح في الزيادات ايضا مكاتبان لرجلين او لرجل
واحد الا ان كتابتهما مختلفة وبينهما ولد علي نحو ما ذكرنا مات احدهما من وفا ثم قطعت يد الابن
ثم اديت مكاتبته فان علي القاطع ارش العبيد لانه قطع يده وهو عبد لان قبل اداء بدل الكتابة
لا يثبت العتق وعند الادا ان ثبت العتق مستندا ولكن الاستناد لا نظهر في حق المتلاشي و
المستوفي بالقطع بل بقي ويكون نصف هذا الارش لهذا الولد لا يدخل في نسب الميت وان
كان ذلك للميت حال حيوته ونصفه للمكاتب الحي اما نصفه للولد لانا انا جعلنا ذلك للميت
حال حيوته لاجل التبعية لان نصف الولد الذي داخل في كتابته نافع له وقد صار ذلك النصف
اصلا بموته ولهذا يطالب باداء حصة الميت من بدل الكتابة وقبل هذا كان لا يطالب وهذا
هو علامة الاصالة واما النصف الاخر الذي هو داخل في كتابة الحي بقي تبعا للحي فلهذا كان نصف
الارش للولد والنصف للمكاتب الحي وكذلك لو اكتسب الولد اكتسابا بعد موت احد الابوين
قبل اداء الكتابة كان نصف الكسب للولد لا يدخل في كسب الميت وان كان ذلك للميت حال
حيوته ونصفه للمكاتب الحي لما قلنا في الارش وان قطعت يده بعد ما اديت كتابة الميت
غرم القاطع ارش الاحرار عندهما لان العتق عندهما لا يتجزي فاذا اعتق نصف الولد عند
ادا مكاتبة الميت عتق النصف الاخر ضرورة عدم التجزي وكان الارش للولد لكونه حرا وقت
القطع وكذلك الكسب الذي اكتسبه الولد بعد ما اديت كتابة الميت يكون كله له لانه اكتسبه وهو حر
فاما علي قول ابي حنيفة رحمه الله يجب علي القاطع ارش العبد لانه معتق البعض عنده ومعتق البعض
بمنزلة المكاتب ويكون نصف هذا الارش للولد ونصفه للمكاتب الحي وكذلك الكسب الذي اكتسبه
هذا الولد بعد ما اديت كتابة الميت يكون نصفه للولد ونصفه للمكاتب الحي عند
ابي حنيفة وكان ينبغي ان يكون كل الارش والكسب لهذا الولد في هذا الفصل عند ابي حنيفة
لان معتق البعض عنده مكاتب مقصودا في جميع الرقبة ومن كان مكاتبا مقصودا يستحق جميع
ارشه وجميع كسبه والجواب ان معتق البعض علي قول ابي حنيفة رحمه الله انما يكون مكاتبا
مقصودا اذا اقيمت الكتابة في الباقي حكما لعتق البعض وكتابة الباقي ههنا ما ثبت حكما
لعتق البعض انما ثبت بكتابة الحي فبقي مكاتبا تبعا للحي فلهذا لا يستوجب كل الارش وكل
الكسب فان قطعت يد الام بعد موت احدهما من وفا فان كان قبل ادا مكاتبته غرم القاطع ارش
الاما وهذا ظاهر ويكون نصف ذلك للمكاتب الميت والنصف للمكاتب اما النصف في المكاتب الحي فظاهر
لان نصفها مملوك واما النصف للمكاتب الميت لان نصف الميت لم يصر مكاتبا مقصودا لان ام الولد
لا تكاتب علي المكاتب تبعا حتي يصير مقصودا بموته وانما يجري تبعا لاعير الا تري ان بعد
موت المولي لا يطالب باداء البدل فبقي تبعا للميت كما كان وارشها كان بمنزلة مكاسب الميت فيلحق
بتركته وتؤدي مكاتبته من الجملة وكذلك الجواب في اكساب اكتسبها قبل اداء بدل الكتابة يكون

نصفها

نصفها للمكاتب الحي والنصف للمكاتب الميت لما قلنا في الارش وان قطعت يدها بعد ما اديت مكاتبة
الميت فارشها ارش الاحرار عندهما لانا حكمنا بحرية الميت وبحرية نصفها لكون ذلك النصف ام ولد
له فيحكم بحرية النصف الاخر منها ضرورة عدم التجزي ويكون ذلك لها وكذلك الجواب في كسب اكتسبت
بعد اداء بدل الكتابة يكون لها عندهما وهذا ظاهر واما علي قول ابي حنيفة يجب ارش الاما لانها معتقة
البعض ويكون النصف الارش لها لان نصفها عتقت مملوكة للمكاتب الحي وكذلك الجواب في كسب اكتسبت بعد
الاداء نصف لها فالنصف للمكاتب الحي لما قلنا وهذا مشكل علي قول ابي حنيفة رحمه الله لانها معتق البعض
ومعتق البعض عنده مكاتب مقصودا اذا اثبت كتابة الباقي حكما بعتق البعض فينبغي ان يكون
كل الارش وكل الكسب لها والجواب ان معتق البعض علي قول ابي حنيفة رحمه الله انما يكون مكاتبا مقصودا
مستحقا جميع الكسب والارش مع ان كتابة الباقي يثبت حكما بعتق البعض باعتبار ان ملك الكسب
يثبت ملك الرقبة وفي معتق البعض ملك الساكت قابل للانتقال الا تري انه ينتقل الي الشريك
بالضمان فجاز ان ينتقل الي العبد بالسعاية فيملك الكسب ضرورة اما ملك ام الولد لا ينتقل الا بتعالي
الا تري انه لا ينتقل الي الشريك فلا ينتقل اليها ولا تملك نفسها فلا تملك الا انه يضرب عليها السعاية
لتعذر ابقائها علي حكم الرق لا لانها تملك نفسها بالسعاية عبد داينه بين رجلين كاتبهما احدهما علي
الف درهم كتابة واحدة بغير اذن الشريك فمات الاب وترك مالا كثيرا ثم اكتسب الابن بعد موته
اكتسابا او قطعت يده واخذ الارش ثم علم المولي الاخر بالكتابة فاراد ان ينقض الكتابة ليس له
ذلك لان البعض انما يصح اذا بقي العبد وبقا العقد بعد موت المكاتب بخلاف القياس لضرورة صحة
الادا وامكان اسناد العتق الي ما قبل الموت فلا يظهر في حق نقض مقصود ولكن يأخذ نصف ما ترك
الاب ونصف ما اكتسب الابن لانه لو كان الاب حيا كان للمولي الاخر ان يأخذ نصف ذلك اما علي
قول ابي حنيفة فظاهر لانه كسب عبد مشترك لان الكتابة عنده متجزية واما علي قولهما
فلان الكتابة عندهما وان كانت لا تتجزي فللساكت حق الفسخ فحصل نصف الكسب علي حقه يعني
علي حق ملكه فكان له ان يأخذ نصف ذلك اذا ثبت هذا الحكم حال حيوة الاب بقي كذلك بعد موته
عن وفاء ثم ينظر الي الباقي يؤدي عنه الكتابة ويحكم بعتق النصف منهما عند ابي حنيفة ويعتق الكل
عندهما وعلي المكاتب نصف قيمتها ان كان موسرا وان كان معسرا يجب السعاية عليها في ذلك خير
ان ما كان بحصة الميت يؤخذ من تركته لكونه عاجزا عن السعاية وما كان بحصة الابن يجب عليه
لكونه قادرا علي السعاية ولا يرث الابن اباه لانه معتق البعض بعد موته وفي نوادر ابراهيم عن
محمد في رجل كاتب غلامين له كتابة واحدة فاستحق احدهما لا يرجع عن الثاني شيا منها وان وجد
احدهما حرا بطلت الكتابة كلها وعن ابي يوسف في رجل كاتب عبدين له علي الف درهم كتابة واحدة
وكل واحد منهما كفيل ضامن لذلك فاستحق احدهما فالثاني بالخيار ان شاء ادي جميع بدل الكتابة
فيعتق لا يعتق بدون ذلك وان شاء نقض الكتابة وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف اذا كاتب
الرجل عبدين له مكاتبة واحدة علي الف درهم ان ادا يا عتقا وان عجزا ردا في الرق فادا احدهما
الكتابة يرجع علي صاحبه وان لم يضمن كل واحد منهما عن صاحبه وفي المنتقي رجل كاتب عبدين
له في صحته علي الف درهم كتابة واحدة ثم ان احدهما زاد ماية درهم في الكتابة والالف علي النجوم
وابي الاخر الزيادة يلزم الزايد نصف الزيادة ولا يلزم الاخر شي منها ولا يعتقان ما دام الالف ويكون
نصف الزيادة علي الذي زاد حالا ولا يكون علي النجوم وكذلك لو قبلها صاحبه كانت الزيادة عليهما
حالا وهذا بمنزلة رجل باع عبدا بالف درهم الي سنة ثم زاده ماية درهم فهذه حالة ولا يكون
الي الاجل ولا يأخذ المولي كل واحد منهما الا بحصته من الزيادة وان ادا احدهما لم يرجع بها علي
الاخر وقال محمد رح اذا زاد احدهما ماية وضمنها فانها كلها عليه يأخذه المولي بها وروي الحسن بن
ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله اذا كاتب الرجل عبدين له علي الف درهم ولم يجعل
كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه فادي احدهما حصته من المكاتبة عتق الحسن بن زياد عن ابي حنيفة

يكفر هذا القائل [illegible] عن مشايخ بلخ لا يكفر ما نعد هذه المسئلة ببخارا فاجاب بعض ايمة بخارا انه يكفر فرجع الجواب الى [illegible] الفقيه ابي بكر رجع الى قوله على قياس المسئلة التي تقدم ذكرها ينبغي ان لا يكفر هذا القائل على قول الفقيه ابي الليث رحمه الله وبعض ايمة بخارا رحمهم الله والمختار للفتوى في جنس هذه المسائل ان القائل بمثل هذه المقالات ان كان اراد الشتم ولا يعتقده كافرا لا يكفر وان كان يعتقده كافرا فخاطبه بهذا بنا على اعتقاده انه كافر يكفر لانه لما اعتقد المسلم كافرا فقد اعتقد دين الاسلام كفرا ومن اعتقد دين الاسلام كفرا يكفر مرحبي مرحبي كانتر درايام ... كافره رامي كويدما ماني ما ماني جنانكه مردمان كويند درميان سخن اين لفظ في بوده لان المسلم قد يكون له اب كافر وام كافرة ويجوز ان يقال لهما بابي مامي ولا يكون كفرا واذا قال الزوج لامراته فرجك كافر فقالت نعم او قالت المراة لزوجها فرجك كافر فقال الزوج نعم او قال الزوج فرجي كافر او قالت المراة فرجي كافر لا يقع الفرقة بينهما ولا يكون هذا كفرا واذا قال لولده اي مع بجه او قال اي كافر بجه قال اكثر اهل العلم على انه لا يكفر وقال بعضهم يكفر واذا قال لدابته اين كافر جنداوند لا يكفر بالاتفاق هكذا ذكر الامام المحبوبي قال مولانا سلمه الله رايت في موضع اخر ان الدابة ان كانت نتجت عنده يكفر اذا قال لغيره يا كافر يا يهودي يا مجوسي فقال لبيك يكفر وكذلك اذا قال ارى همچنين كير يكفر ولم يقل ذلك ولكن قال توى حو دا وسكت لا يكفر اذا قال الرجل لغيره بيم بودكه كافر شدمي او قال حث لا كفر لا يكفر ولو قال جندان برا ... نيدم كه كافر خواستم شدن يكفر رجل قال اين روزكار مسلماني ورزيدن نيست روزكار كافريست فقد قيل يكفر وانه ليس بصواب عندي رجل قال لاخر خوارزمي تو باج فقال الرجل مجيبا له مع ويزعم انه لم يعتقد بهذه المجوسية قال عبد الكريم رحمه الله ان قال اردت بذلك لكني لم اعتقد الكفر يكفر ذكر المسئلة في الجامع الاصغر وفي واقعات الناطفي مسلم ومجوسي في موضع فدعا رجل المجوسي فقال انا مجوسي فاجابه المسلم انكانا في عمل واحد لذلك الداعي فتوهم المسلم انه يدعوه لاجل ذلك العمل ثم يلزمه الكفر وان لم يكونا في عمل ولحجيف عليه من الكفر مسلم قال انا ملحد يكفر لان الملحد كافر هكذا ذكره الامام ابو المعين في اصول التوحيد ولو قال ما علمت انه كفر لا يعذر بهذا لان هذا امر ظاهر مسلم قال امرا هر ساعت ... كافري بي ايد لا يكفر بهذا القول ولو قال هر زمان كافري شوم يكفر رجل تكلم بكلمة زعم القوم انها كفر وليست بكفر وسرحت امراته رجلا وعظ فاسقا ويدعوه الى التوبة فقال ... لا يكفر لانه ... يكفر بعد هذا قالت المراة لزوجها كافر بودن بهتر از ... يكفر لان المقام مع الزوج فرض فقد رجحت الكفر على الفرض اذا قال اهر جه مسلماني كردم ... كافران داده اكر ... لا يكفر ولا يلزمه كفارة اليمين لان هذا التصرف ليس بيمين وقد عرفت ذلك في كتاب الايمان امراة قالت كافرم كه جنين كار ... قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل يكفر ويبين من زوجها للحال وقال القاضي الامام علي السغدي بهذا التعليق ... وليس يكفر واذا قالت لزوجها ان حقوقي بعد الله او قالت ان لم يسر لي كذا كفرت كفرت في الحال **نوع اخر في تمني ما ينبغي ان لا يتمنى** كافر اسلم واعطى الناس له اشيا فقال مسلم كاشكي وي كافر بودي تا مسلمان شدي ومردمان اوراجيزي دادندي او تمنى ذلك لقبله فانه يكفر هذا حكي عن بعض المشايخ وفي فتاوى ابي الليث رحمه الله اب كافر مات الاب وترك مالا فقال ليتني لم اسلم الى الان حتى اخذ مال الاب حكي عن الفقيه ابي الليث عن الفقيه ابي جعفر رحمهما الله انه لا يكفر وينبغي في المسئلة الاولى على قياس قول الفقيه ابي جعفر في هذه المسئلة انه لا يكفر رجل تمنى ان لا يحرم الله الخمر لا يكفر لان الخمر كان حلالا امر قبل ولو تمنى ان لا يحرم الله تعالى الظلم والزنا وقتل النفس بغير حق فقد كفر لان هذه الاشيا لم يكن حلالا في وقت ما ففي الفصل الاول تمنى ما ليس بمستحيل وفي الفصل الثاني تمنى ما هو مستحيل وعلى هذا لو تمنى ان لا يكون المناكحة بين الاخ والاخت حراما لا يكفر لانه تمنى ما ليس بمستحيل فانه كان حلالا في الابتداء والحاصل ان ما كان حلالا في زمان ثم صار حراما فتمنى ان لم يكن حراما لم يكفر مسلم راى نصرانية سمينة فتمنى ان يكون هو نصرانيا حتى يتزوجها يكفر والله اعلم **نوع في التشبيه بالكفار وفي ترجيح الكافر على المسلم وفي الملامة للذي اسلم على ترك دينه** اذا وضع قلنسوة المجوس على راسه قال بعضهم ... لا يكفر وقال بعضهم يكفر وبعض المتاخرين قالوا ان كان لضرورة نحو دفع البرد او غيره بان البقر لا يعطيه اللبن بدونها فلا باس به ولكن الصحيح انه يكفر وما ذكر من ضرورة دفع البرد فليس بشي لانه يمكنه ان يمزقها ويخرجها عن تلك الهيئة حتى يصير شبه قطعة لبد فيدفع ضرر البرد عن نفسه ولا ضرورة الى لبسها على تلك الهيئة واذا شد الزنار على وسطه او وضع الغل على كتفه فقد كفر واذا احتجل المسلم شد لله ...

قلنسوة

قلنسوة المجوس ووضعه على راسه اختلفوا فيه اكثرهم على انه لا يكفر واذا شده على وسطه من خوف دار الحرب للتجارة يكفر وقد قيل في لبس السواد وشد الزنار على الوسط ولبس السراغ ينبغي ان لا يكون كفرا من المسلم استحسنه بعض مشايخنا زماننا لان هذا علامة مملكة لا تعلق لها بالدين واذا لبس مسلم السواد الذي على ساه الحماسة او لبس السراغ على جماعة وقال بمشي اند يكفر بقران لفظ بمشي لا باللبس واذا قال لعط محمه سراغ يندم فره افان كان في اعتقاده انه كفر يكفر وما لا فلا وينبغي ان يكون المسئلة الاولى على هذا التفصيل ان كان في اعتقاده ان لبس هذه الاشيا كفر يكفر وقعت واقعة بسمرقند ان مسلما امر سكة النصارى وقوم من النصارى يشربون ومعهم صحاب اللهو فقال المار زهي كوي عشرت رسن بوميان بايد بست وبا ايشان در زده ودنيا را خوش كذاشته فانفقت اجوبة العصر انه قد كفر بالله معلم صبيان قال اليهود خير من المسلمين بكثير فانهم يقضون حقوق معلمي صبيانهم يكفر رجل قال كافري كردن به از خيانت كردن اكثر العلماء على انه يكفر وقال بعضهم لا يكفر ولو قال المجوسية شر من النصرانية لا يكفر ولو قال النصرانية خير من المجوسية يكفر اذا جرى كلام بين الرجلين عند المبايعة فقال احدهما لصاحبه الكفر خير مما انت يفعل قال بعضهم يكفر وقال الفقيه ابو الليث ان اراد به تقبيح تلك المعاملة دون تحسين الكفر لا يكفر كافر اسلم فقال له رجل اخر تراجه بد امده بود ازدين خويش يكفر هذا القائل **نوع اخر في الخروج الى الشدة والذهاب الى ضيافة المجوس والاهدا اليهم في اليوم النيروز وقبول هداياهم في ذلك اليوم واتخاذ الحوارات لاهل النوروز والحاج والذبح لاجلهم** قال الشيخ الامام الزاهد ابو بكر بن طرخان من خرج الى الشدة فقد كفر لان فيه اعلان الكفر فكانه اعانه عليه وعلى قياس مسئلة السدة الخروج الى نيروز المجوس والموافقة معهم فيما يفعلون في ذلك اليوم من المسلمين يوجب الكفر واكثر ما يفعل ذلك من كان اسلم منهم فيخرج اليهم في ذلك اليوم ويوافقهم فيصير به كافرا ولا يشعر بذلك قال في الجامع الاصغر رجل اشترى يوم [illegible] لم يكن يشتريه قبل ذلك ان اراد به تعظيم النيروز كما يعظمه المشركون كفر وان اراد به الاكل والشرب والتنعم لم يكفر قال صاحب الجامع الاصغر المسلم اذا اهدى يوم النيروز الى مسلم اخر شيئا ولم يرد ذلك اليوم ولكن جرى على ما اعتاده بعض الناس لا يكفر ولكن ينبغي ان لا يفعل ذلك في ذلك اليوم خاصة ويفعله قبله او بعده كيلا يكون تشبها باولئك القوم وقال عليه السلام من تشبه بقوم فهو منهم وفي الواقعات حكي عن ابي حفص الكبير رحمه الله لو ان رجلا عبد الله خمسين سنة ثم جاء يوم النيروز فاهدى الى بعض المشركين بيضة يريد به تعظيم ذلك اليوم فقد كفر واحبط عمله وفي هذا بخلاف ما لو اتخذ مجوسي دعوة بحلق شعر راس الصبي ودعا الناس الى ذلك فحضر بعض المسلمين دعوته واهدى اليه شيئا حيث لا يكفر وفيه حكاية ان واحدا من مجوس سمرقند كان كثير المال حسن التعهد لفقراء المسلمين وكان ينفق على مساجدين وسعت اليها دهن سرجها فدعا الناس مرة الى دعوة اتخذها لحلق راس ولده جو رابه فشهد دعوته كثير من اهل الاسلام واهدى اليهم بعضهم فسق ذلك على مقاصم فكتب الى استاده شيخ الاسلام ابو الحسن السغدي رحمه الله ان ادرك اهل بلدتك فقد ارتدوا وشهدوا اشعار اهل المجوس وقص عليه القصة فكتب اليه شيخ الاسلام ان اجابة دعوة اهل الذمة مطلق في الشرع ومجازاة المحسن بالاحسان من باب المروءة والكرم وحلق الراس ليس من شعار اهل الضلال والحكم بردة اهل الاسلام بذلك القدر غير ممكن والاولى لاهل الاسلام ان لا يوافقوهم على مثل هذه الاحوال لاظهار الفرح والسرور اجتمع المجوس يوم النيروز فقال مسلم خوب رسم نهاده اند او قال سد اين نهاده انه يخاف عليه الكفر ويما ياتي المجوس في نيروزهم من الاطعمة الى الاكابر والسادة ومن له معرفة وذهاب ومجيء هل يحل اخذ ذلك وهل يضر ذلك لدينهم وان اخذ لا على ذلك الوجه لا باس به والاحتراز عنه اسلم وسئل الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل عن الحوادث لاهل نوروز والحاج قال كل ذلك لهو ولعب ومن يذبح في وجه انسان شيئا وقت الخلعة او الحجارة فقد كفر الذابح والمذبوح ميتة وقال الامام اسمعيل الزاهد اذا ذبح الرجل الابل او البقر في الجوارات لاجل الذي هدم من الحج والغزو كان الشيخ الامام عبد الله الحراجي والشيخ الامام ابو اسحق النوردي والحاكم الامام ابو محمد الكفيني رحمهم الله يقولون يكفره واما انا فاكرهه اشد الكراهة ولكن لا اكفره لان الناس ... المسلم ان يتقرب الى الاذي بهذا التحري **نوع فيما يتعلق بالسلاطين والجبابرة والاكاسرة** حكي عن امام الهدى اعني منصور الماتريدي ان من قال لسلطان زماننا انه عادل فقد كفر بالله لانه جابر بيقين ومن سمى الجور عدلا يكفر وقال بعض المشايخ لا يكفر لان له تاويلا لانه يمكنه ان يقول اردت به انه عادل عن غيره او يقول عدل عن طريق الحق سلطان عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال ...

والثواب والعقاب وقال بالفارسية من بيزارم ازمزد وازثواب فقد قيل انه يكفر في نسخة الامام المحبوبي رجل تكلم بكلمة فقال له اخر يا فريده مكون لا يكفر هذا القائل لان مراده من هذا الزبوده وتلقفته بخبر مده المسئلة في مجموع النوازل رجل ضرب رجلا فقال المضروب مرا من اخر مسلمانم فقال الضارب لعنت برتو وبر مسلماني تو قال يكفر وفي مجموع النوازل رجل دعي الى الصلح مع رجل فقال بيت راسجده كنم وياوى اشتي نكنم قيل لا يكفر وفيه نظر عندي وفيه اذا قال فلان كافر تر است ازمن فهذا اقرار بكفره وفيه هرجه فلان كويد بكنم واكرهمه كفر كويد يكفر رجل قال بالفارسية از مسلماني بيزارم او قال ذلك بالعربية فقد قيل انه كفر اذا راى الرجل الغزاة اورأى يخرجون للغزو فقال اسها كريه خواره اند فقد قيل يخشى عليه الكفر رجل قال دوزخ نعوم اندر سام يكفر قال لغيره دوزخ وراه ... او بدوزخ ازارم ... يكفر حكي ان في زمن مامون الخليفة سئل فقيه عمن قتل حائكا فقال بعادة بت واجب شود مامون بضرب الفقيه حتى مات وقال استهزاء بحكم الشرع والاستهزاء باحكام الشرع كفر **نوع اخر** واذا ارتد احد الزوجين وقعت الفرقة بينهما في ظاهر الرواية في الحال ولا يتوقف على قضاء القاضي سواء كانت المراة مدخولا بها او لم يكن وبعض مشايخ بلخ منهم الفقيه ابو القاسم الصفار والفقيه ابو جعفر كانوا يفتون بعدم الفرقة بردتها وكذا بعض مشايخ سمرقند حسما لباب المعصية ووجه ذلك انها ناقصة العقل فلنقصان عقلها تريد بكل غيظ يلحقها من زوجها ليتخلص عن زوجها وربما يصير عزوره من جهة غيرها فيرتد ليتخلص عن زوجها ويصل الى ذلك الغير فلا نقضي بالفرقة بارتدادها حسما لهذا الباب عليها وعامة مشايخ بخارا وسمرقند وبعض مشايخ بلخ افتوا بالفرقة بردتها وقال بان الردة منافية للنكاح والحسم يحصل الحكم على التزوج بالتزوج الاول فلا ضرورة الى اسقاط اعتبار المنافي وقد ذكرنا هذا الفصل في كتاب النكاح وذكرنا ثمه ايضا ان الفرقة بارتداد احد الزوجين فرقة بطلاق او بغير طلاق ما فيها خلاف وما فيها اتفاق **نوع اخر في لا ادري صحيح ايماني ام لا** اذا قال الرجل لا ادري صحيح ايماني ام لا فهذا خطا الا ان يريد به نفي الشك لمن يقول لشيء نفيس لا ادري ايرغب فيه احدام لا ومن شك في ايمانه فقال انا مومن ان شاء الله فهو كافر الا اذا اول او قال لا ادري اخرج من الدنيا مومنا فحينئذ لا يكفر وقد صح عن كثير من السلف انهم كانوا يستثنون في ايمانهم والعذر انهم انما كانوا يستثنون للمجانبة في صفة المومن في الاخبار كقوله عليه السلام المومن من امن الناس من شره وكقوله المومن من امن جاره بوائقه وكقوله ليس بمومن من بات شبعانا وجاره طاو اي جائع وكقوله المومن من اجتمع عنده كذا وكذا خصلة فمن استثنى من المتقدمين فانما استثنى على انه لم يعرف ذلك من نفسه لا انه شاك في ايمانه ومن قال بخلق القران فهو كافر وكذا من قال بخلق الايمان فهو كافر روي عن بعض السلف انه روي عن ابي حنيفة ان الايمان غير مخلوق وسئل الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل عن الصلوة خلف من يقول بخلق الايمان فقال لا يصلى خلفه وذكر ابو سهل عبد الله وهو ابو سهل الكبير عن كثير من السلف ان من قال القران مخلوق فهو كافر ومن قال الايمان مخلوق فهو كافر حكي انه وقعت هذه الحادثة بفرغانة فاي بمحضر منها فكتب الشيخ الامام الزاهد ابو بكر بن حامد والشيخ الامام ابو حفص الزاهد والشيخ الامام ابو عبد الله الريغي والشيخ الامام ابو اسحق الضرير والشيخ الامام ابو بكر الاسمعيلي ان الايمان غير مخلوق ومن قال بخلقه فهو كافر وقد اخرج كثير من الناس ببخارا منهم محمد بن اسمعيل صاحب الجامع بسبب قولهم بخلق الايمان ومن اعتقد ان الايمان والكفر واحد فهو كافر وذكر شمس الايمة الحلواني هذه المسئلة وبالغ فيها فقال هذا رجل ليس له دين ولا صلاة ولا صيام ولا طاعة ولا نكاح واولاده اولاد الزنا واستدل بمسئلة ذكرها محمد وصورتها اذا قال اليهودي او نصراني صف دينك فقال لا ادري قال هو ليس بيهودي ولا نصراني وحكمه حكم المرتد وقال في الجامع مسلم تزوج امراة نصرانية صغيرة ولها ابوان نصرانيان فكبرت وهي لا تعقل دينا من الاديان ولا تصفه وهي غير معتوهة فانها تبين من زوجها معنى قول محمد لا تعقل دينا من الاديان لا تعرفه بقلبه ومعنى قوله لا تصفه لا تعبر عنه باللسان وهذا لانه لم يبق لها دين الابوين لزوال التبعية ولم يظهر لها جهة الاصالة فكانت بحالة ليس لها ملة مخصوصة وهي شرط النكاح ابتداء وبقاء وكذلك الصغيرة المسلمة اذا بلغت عاقلة وهي لا تعقل الاسلام ولا تصفه وهي غير معتوهة بانت من زوجها ومحمد رحمه الله سمى هذه في الكتاب مرتدة لانا حكمنا باسلامها بطريق التبعية والان حكمنا بكفرها فكانت مرتدة ولم يذكر في الجامع انها اذا بلغت فعرفت الاسلام بان قالت انا اعقل الاسلام واعرفه واقدر على وصفه لكن لا اصفه انها هل تبين من زوجها وكذلك لم يذكر في الكتاب انها اذا قالت انا اعقل الاسلام واعرفه ولكن لا اقدر على وصفه هل تبين من زوجها قالوا ويجب ان يكون فيه اختلاف المشايخ وقد ذكرنا هذه الفصول بتمامها في كتاب النكاح

وفي فتاوى

وفي فتاوى النسفي سئل عن امراة قيل لها توحيد ميداني فقالت لا فقال ان ارادت بها لا احفظ التوحيد الذي يقراه الصبيان في المكتب لا يضرها وان ارادت انها لا تعرف وحدانية الله تعالى فليست مومنة ولم يصح نكاحها وعن حماد بن ابي حنيفة ان من مات ولم يعرف ان له خالقا وان لله دارا غير هذه الدار وان الظلم حرام فانه لم يومن قال مشايخنا رحمهم الله تعليم صفة الايمان للناس وبيان خصائص مذهب اهل السنة والجماعة من اهم الامور وللسلف في ذلك تصانيف ومختصرا ان يقول امنت بالله تعالى قبلته وما نهاني الله تعالى عنه انتهيت عنه فاذا اعتقد ذلك واقر بلسانه كان مومنا صحيحا وكان مومنا بالكل والله اعلم **نوع اخر** قال محمد رحمه الله في السير الكبير واذا رجع الاسير الى دار الاسلام فخاصمته زوجته الى القاضي وقالت انه ارتد عن الاسلام فثبت منه وقال الاسير اكرهني ملكهم وقال لي لاقتلنك او لتكفرن ففعلت ذلك مكرها فالقول قول المراة ولا يصدق الاسير الا بالبينة وهذا لان سبب الفرقة وهو اجراء كلمة الشرك على اللسان قد ثبت بتصادقهما والاسير بدعوى الاكراه يدعي امرا خفيا يغير حكم ذلك السبب فلا يصدق الا بحجة لانه انما فالسبب الموجب للفرقة الحالة غير معهودة وهو الاكراه فان الاكراه غير ثابت في حق هذا الشخص بعينه وفي مثله يحتاج الى اقامة البينة كما لو قال لامراته طلقتك وانا مجنون ولم يعرف منه الجنون في وقت ما وقالت المراة لا بل طلقتني وانت صحيح العقل فان هناك لا يقبل قول الزوج الا ببينة كذا ههنا فان شهد الشهود ان الملك قال له لاقتلنك او لتكفرن بالله ايا لا ندري اكفر بذلك او لم يكفر وقال الاسير انما اجريت كلمة الكفر عند ذلك لا قبله ولا بعده فالقول قول الاسير لان بشهادة الشهود صارت تلك الحالة معهودة فالزوج نصف سبب الفرقة الى حالة معهودة يمنع وقوع الفرقة فيكون القول قول الزوج كما لو قال طلقتك وانا صبي طلقتك وانا مجنون وقد عرف كونه مجنونا قبل ذلك ولو قال شربت حتى سكرت فذهب عقلي فارتددت فان عرف منه السكر في وقت بهذه الصفة فالقول قوله وان لم يعلم فالقول قولها لانه اذا عرف منه السكر بهذه الصفة مانع وقوع الطلاق صار هو باضافة الارتداد

فقال رجل اجز لهلال [illegible] نقر للسلطان هذا فان هذا القائل يكفر اذا قال السلطان او لغيره من الجبابرة اى خداى يكفر عند بعض [illegible] بلغة فارس بزرك بود فقوله بارخداى معناه خداى بزرك است ومن قال لغيره خداى بزرك اليس انه يكفر كذا هيهنا وحكى عن الشيخ الامام ابى بكر محمد الفضل انه قال ان عرف هذا القائل ان معنى هذه الكلمة ما قلنا وقصد بها ذلك المعنى كفر وان لم يعرف معنى هذه الكلمة حقيقة رجوت ان لا يكفر وعن الفقيه ابى نصر الدبوسي والفقيه ابى جعفر وجماعة من ايمة بلخ انه لا يكفر قال صاحب الجامع الاصغر هو الصواب عندى ووجه ذلك ان خدا اسم لمن يتولى امور القرية وفى فوايد الفقيه ابى جعفر رحمه الله انه ان اراد بذلك كلامين يكفر وان اراد جميع ذلك كلاما واحدا لا يكفر لان بارخداى بكلام واحد ليس اسماء الله تعالى فاما بكلامين وهو من اسماء الله احدهما والثانى خداى رجل سمع القاب رجل من الجبابرة فقال كسى مى بايد با خويشتن را از خداى دركذراند لا يكفر لانه لم يقر كذا قيد حتى تكون وصفا لله تعالى بما لا يليق به انما قال دركذراند يعنى بالقول وانه محال استنكر فى مجموع النوازل واما السجدة لهؤلاء وتقبيل الارض بين ايديهم وتقبيل ايديهم سياتى فى كتاب الاستحسان فى فصل على حده **نوع اخر من كلام الفسقه فى حالة الفسق وغيرها ويدخل فيه مسائل الخمر** الفاسق اذا سقى ولده الخمر فاقرباوه ونثروا الدراهم والسكر فقد كفروا اذا شرع فى الفساد وقال لاصحابه ساب باكى حوس برسم يكفر وكذلك اذا قال شاد مباد كس كه بشادى ما شاد نيست يكفر وكذا اذا اشتغل بالشرب وقال مسلمانى اشكارا ميكنم او قال مسلمانى اشكارا شد يكفر ولو قال لحب الخمر لا اصبر عنها لا يكفر هكذا قيل وقيل يجلد فيه واذا قيل لرجل اشرب ومع ذلك يشرب الخمر لماذا تتوب فقال كسى از شير مادر شكيبد لا يكفر لان هذا استفهام او تشبيه بين الخمر واللبن فى الحب وفى مجموع النوازل قيل لرجل اشرب الخمر فقال خوش اورده لا يكفر وكذلك فى جميع المعاصى قال واحد من الفسقة اكر ازين خمر بارة برين دهم رسل بيبر حويش برداردش يكفر قال واحد هركه مست كاره فى خوره مسلمان نيست يكفر قيل لفاسق انك تصبح كل يوم تؤذى الله وخلق الله قال خوش نى ارم يكفر قال للمعاصى اين برر وا بى است وخدهى يكفر رجل ارتكب شيئا من الصغاير فقيل له تب الى الله فقال من چه كرده ام كه توبه مى بايد كرد يكفر فاسق قال فى مجلس الشراب بجماعة من الصلحاء ساسداى كافران تا مسلمانى ببينيد يكفر **نوع اخر فى الاكراه على التلفظ بلفظ الكفر وما يتصل به الى تعليم الكفر وتلقينه والامر بالارتداد** فى الجامع الاصغر قال الفقيه ابو القاسم رحمه الله من لقن انسانا كلمة الكفر ليتكلم بها كفر الملقن وان كان على وجه اللعب والضحك هكذا روى عن ابن المبارك رحمه الله عنه ان من امر امراة حتى ترتد عن الاسلام لتبين من زوجها فهو كافر ومن افتى به فهو كافر وروى البلخى عن ابن ابى مالك عن ابى يوسف عن ابى حنيفه انه من امر رجلا ان يكفر صار الامر كافرا كفر المامور او لم يكفر وفى النوادر عن ابى حنيفة انه من علم اخر الارتداد كفر المعلم ارتد الاخر او لم يرتد قالوا وهذا عليها يرتد اما اذا علمها لا يرتد بل ليعلم الارتداد لا يكفر المعلم وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله اذا علم امراته الارتداد انما يكفر اذا علم بها الارتداد وامرها بذلك لانه حينئذ يصير راضيا لها بالكفر وهذا كله على قول من يقول بان الرضا بكفر الغير يكون كفرا لا يكفر الامر والمعلم **نوع اخر فى الاكراه على التلفظ بلفظ الكفر وما يتصل به** قال محمد رحمه الله واذا اكره الرجل على ان يتلفظ بالكفر بوعيد تلف او ما اشبه ذلك فتلفظ به فهذا على وجوه الاول ان تلفظ بالكفر وقلبه مطمئن بالايمان ولم يخطر بباله شيئا سوى ما اكره عليه من اجراء الكفر ففى هذا الوجه لا يحكم بكفره لا فى القضاء ولا فيما بينه وبين ربه وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ونحوه ورد الاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حق عمار بن ياسر والقصة معروفة الوجه الثانى ان يقول خطر ببالى ان اخبر عن الكفر فى الماضى كاذبا فاردت ذلك وما اردت كفرا مستقبلا جوابا لكلامهم وفى هذا الوجه يحكم بكفره قضاء حتى يفرق القاضى بينه وبين امراته لانه لما قال خطر ببالى ان اخبر عن الكفر فى الماضى كاذبا وقد اردت ذلك فقد اخبر انه عدل عما اكره عليه لانه اكره على انشاء الكفر وهو ما انشا الكفر انما حكى عن كفر فى الماضى طايعا ثم قال اردت الكذب فالقاضى لا يصدقه لانه ادعى خلاف الظاهر لان الظاهر هو الصدق حالة الطواعية ولكن يصدق فيما بينه وبين ربه لانه نوى ما يحتمله فالخبر عن الماضى يحتمل هذا اللفظ الوجه الثالث اذا قال خطر ببالى ان اخبر عن الكفر فى الماضى كاذبا الا انى ما اردت ذلك بمعنى الاخبار عن الكفر فى الماضى وانما اردت كفرا مستقبلا جوابا لكلامهم وفى هذا الوجه يكفر فى القضاء وفيما بينه وبين ربه لانه انشا الكفر طايعا لانه لما خطر بباله الاخبار عن الكفر فى الماضى كاذبا فقد امكنه دفع اكراههم بالاخبار عن الكفر فى الماضى كاذبا وقد اكرهوه على انشاء الكفر والاخبار دون الانشاء فقد امكنه دفع الاكراه باقل مما اكره عليه وقد اتى بالزيادة والمكره اذا اتى بالزيادة على ما اكره عليه جعل طايعا الا ترى ان من اكره على بيع عين فذهب ذلك العين يجعل طايعا والهبه

كذا

كذا هيهنا فهو معنى قولنا انشاء كفرا طايعا بخلاف ما اذا لم يخطر بباله الاخبار عن الكفر فى الماضى [illegible] القرا وقلبه مطمئن بالايمان غير راض بذلك لان هناك لم يمكنه دفع الاكراه الا بعين ما اكره عليه فجعل مكرها [illegible] لا فى القضا ولا فيما بينه وبين ربه اذا اكره ان يصلى الى هذا الصليب فصلى فهو على ثلثة اوجه اما ان قال لم يخطر ببالى شىء وقد صليت الى الصليب مكرها وفى هذا الوجه لا يكفر لا فى القضا ولا فيما بينه وبين ربه لانه فعل مكرها غير راض به وقلبه مطمئن بالايمان واما ان يقول خطر ببالى ان اصلى لله وقد صليت لله ولم اصل للصليب وفى هذا الوجه لا يكفر ايضا لا فى القضا ولا فيما بينه وبين ربه لانه ما صلى للصليب انما صلى لله واما ان قال خطر ببالى ان اصلى لله فتركت ذلك وصليت للصليب ففى هذا الوجه يكفر فى القضا وفيما بينه وبين ربه لانه صلى للصليب طايعا لانه لما خطر بباله ان يصلى لله تعالى امكنه دفع الاكراه عن نفسه بذلك لان المكره لا يدرى ان المكره يصلى لله او للصليب فكان فى اختيار الصلوة الى الصليب طايعا يكفر فى القضا وفيما بينه وبين الله تعالى من هذا الوجه **نوع اخر فى المتفرقات** رجل قال لمن تنازعه افعل كل يوم عشرة امثالك من الطين او لم يقل من الطين فان عنى به من حيث الخلقة فهو كفر وان عنى به بيان ضعفه لا يكفر وقعت فى زماننا من هذا الجنس واقعة ان رستاقيا قال قد جعلت هذه الشجرة فاتفق اجوبته انه لا يكفر لا يراد بالخلق فى هذا المقام عادة العرس حتى لو عنى حقيقة الخلقة يكفر رجل قال هى دار كار كنيم واز ادوار بخوريم فقد قيل هذا خطاء من الكلام من يرى الرزق من كسبه اذا قال ابا فلان رحاست مرا روزى كم نيايد قال بعض مشايخنا يكفر وقال بعضهم يخشى عليه الكفر قال درويشى بدبختى فهو خطاء عظيم قال لغيره مر الحق بارى ده فقال ذلك الغير بحق هركسى بارى دهد من بنا حق بارى دهم فقد كفر سئل عبد الكريم وعلى بن سعد عن رجل كان يعظ امراته ويدعوها الى طاعة الله وينهاها عن معاصيه فقالت المراة من خداى عجبه دانم علم جه دانم من خويشتن دوزخ رانها ده ام فقالا انها يكفر رجل قال لاخر يك سجده خداى راكن ويك سجده مرا فقيل لا يكفر هذا القائل لان السجدة فى هذا المقام يذكر ويعنى الشكر معناه اشكر لله ولى سئل الفقيه ابو بكر القاضى عمن كان يلعب بالشطرنج فهو من اعداء الله فقال الزوج بالفارسية ايدون كه من دشمن خدايم بشكيبم وبيارام فقال السائل هذا امر صعب على قول علمائنا رحمهم الله ينبغى ان يتبين امراته ثم يجدد النكاح وقال غيره لا يكفر سئل عبد الكريم عن رجل تنازع مع قومه فقال الرجل من از ده موى سيم كاره برم او قال من از ده نوع ببرم قال لا يكفر وعليه التوبة والاستغفار وسئل عن رجل قيل له مالك درهم بده تا بعمارة مسجد صرف كنيم بالمسجد حاضر شو بنماز فقال الرجل من به بمسجد ايم نه درم ودرهم امسجد جكار وهو مصر على ذلك قال لا يكفر ولكن يعزر وسئل الامام الفضلى عمن قال لاخر يا احمر فقال ذلك الرجل خلقنى الله تعالى من سويق التفاح وخلقك من الطين ليس كذلك هل يكفر قال نعم وسئل عن رجل قال قولا منهيا عنه فقال له رجل اى شىء تصنع قد لزمك الكفر قال ايش اصنع اذا لزمنى الكفر هل يكفر قال نعم وسئل عن رجل اراد ان يقول يا رب لم تخلق من عبيدك ابصر منى فجرى على لسانه غلطا فقال يا رب هيچ كس كور تر از من نيافريدى فقال يكفر فى القضا ولا يكفر فيما بينه وبين الله تعالى وسئل عمن يقرأ الطاء مكان الضاد ويقرأ كيف شاء يقرأ اصحاب الجنة مكان اصحاب النار قال لا يجوز امامته ولو تعمد يكفر وسئل عمن جرى على لسانه قولا منهيا عنه فقيل له باثم به فقال دعنى انه هل يضره فى النكاح قال لا اقبل فان توهم ان نكاحه قد فسد بهذا القول فجدد النكاح بمهر جديد هل يلزمه مهر اخر قال لا وسئل عمن اعتاد شرب الخمر ثم تاب وترك شربها فمرض هل يجوز ان يشربها قال لا ولو لم يشرب حتى مات من ذلك المرض يوجر ولا ياثم سئل الزعفرانى عما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة فقال ان ابن مقاتل يذهب الى انه يكفر من اعتقد جواز ذلك وانا اقول ليس ذلك من الكرامات انما هو من المعجزات واما انا فاستجهله ولا اطلق له الكفر وقال محمد بن يوسف المعروف بابى حنيفه يكفر وفى الجامع الاصغر قال على من يقول بحيوتى وحيوتك وما اشبه ذلك الكفر ولولا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه شرك لانه لا يمين الا بالله فاذا حلف بغير الله فقد كفر واشرك وقال ابن مسعود لان احلف بالله كاذبا احب الى من ان احلف بغير الله صادقا رجل قال لولده اى استغفر الله او قال اى استغفر عنه لا يكفر واذا قال الرزق من الله ولكن الشد حبيس خواهد فقد قيل هذا شرك لان حركة العبد ايضا من الله تعالى وهو يرى الرزق من الحركة رجل قال انا برى من الثواب

الملك والرق على العبد المسلم وشهادة الذمى قامت على اثبات العتق للعبد المسلم فالعتق مما ينتفع به المسلم والرق يتضرر به وشهادة اهل الذمة مقبولة فيما ينتفع به المسلم انما لا تقبل فيما يتضرر به المسلم **نوع اخر** فى توقف الولاء رجل اشترى عبدا من رجل ثم ان المشترى شهد ان البايع قد كان اعتقه قبل ان يبيعه فالعبد حر وولاؤه موقوف اذا كان البايع يجحد ذلك لان المشترى يقر بالولاء للبايع وبايعه يتبرأ منه فان صدق البايع المشترى بعد ذلك لزمه الولاء ورد الثمن على المشترى وهذا ظاهر وكذلك ان صدق المشترى ورثة البايع بعد موت البايع هذا او ما لو صدق البايع المشترى فى حيوته سوا وهذا استحسان والقياس ان لا يعتبر تصديقهم فى حق لزوم الولاء لانهم يلزمون الميت ولاء وليس لهم هذه الولاية وفى حق رد الثمن يعتبر تصديقهم لان رد الثمن يجب من التركة والتركة حقهم ولكن استحسن واعتبر تصديقهم فى جميع ذلك لانهم قائمون مقام المورث وان اقر المشترى ان البايع قد دبره فهو موقوف فان مات البايع بعد ذلك عتق العبد لان المشترى مالكه ظاهرا وقد اقر ان عتقه معلق بموت البايع ويكون ولاؤه موقوفا فان صدق ورثة البايع المشترى يعتبر تصديقهم فى حق لزوم الولاء للبايع وفى حق رد الثمن استحسانا على نحو ما بينا فى العتق عبد بين رجلين شهد كل واحد منهما على صاحبه بالعتق فالعبد يخرج من الرق الى الحرية بالسعاية ويسعى لهما موسرين كانا او معسرين او كان احدهما موسرا والاخر معسرا ويكون الولاء بينهما لان العبد عتق عليهما ويكون الولاء بينهما وهذا قول ابى حنيفة وعلى قولهما العبد حر وولاؤه موقوف بينهما لان كل واحد منهما يقر ان العبد كله عتق على صاحبه وجميع الولاء له وصاحبه ينكر **امة** بين رجلين شهد كل واحد منهما انها ولدت من صاحبه وصاحبه ينكر فان الجارية تكون ام ولد موقوفة لانهما تصادقا على كونها ام ولد فان فى زعم كل واحد منهما ان نصيبه من الجارية صار لصاحبه وصارت ام ولد له وهذا امر عليه وزعم كل انسان فيما عليه معتبر وتكون موقوفة الى ان يموت احدهما فاذا مات احدهما عتقت ويكون ولاؤها موقوف بلا خلاف واذا كانت امة لرجل معروفة انها له فولدت من غيره ولدا فقال رب الامة للمستولد بعتكها بالف درهم وقال المستولد لا بل زوجتنيها بانه فان الجارية تصير ام ولد موقوفة لان المولى يقول بعتها من المستولد والمستولد استولد ملك نفسه فثبت لها حق العتق والمستولد يقول ما اشتريتها وهى ملك المولى وقد اقر لها المولى ونفذ اقراره فقد تصادقا على ثبوت حق الحرية لها فصارت بمنزلة ام الولد وتكون موقوفة لا يستخدمها احد ولا يطاها ولا يستغلها لان اب الولد تبرا عنها بانكاره الشرا والمولى يبرا عنها بادعائه البيع على المستولد والولد حر لانهما اتفقا على حريته فان مات المستولد عتقت الجارية لان مولاها قد اقر بعتقها عند موت المستولد والمستولد كان مقرا بنفاذ اقراره فقد تصادقا على عتقها عند موت المستولد وولاؤها موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه وياخذ البايع العقر من ام الولد قصاصا بالثمن لانهما تصادقا على وجوب هذا المقدار **واذا اقر** الرجل ان اباه اعتق عبده فى مرضه او صحته ولا وارث له غيره فولاؤه موقوف فى القياس ولا يصدق على الاب لان الولاء بمنزلة النسب لا يثبت من الميت باقرار احد الورثة فكذا الولاء وفى الاستحسان الولاء يكون للابن

ولا

ولا يكون موقوفا لانه لا يخلو **اما** ان كان صادقا فيما قال او كان كاذبا ان كان صادقا كان الولاء له لان ما كان للاب لا يصير له بعد موت الاب وان كان كاذبا يعتبر هذا انشاء عتق فى حق العبد ويكون ولاؤه له فكيف ما دارت القصة يكون ولاؤه له حتى لو مات العبد **فان** ابنه يرثه ولم يذكر محمد رحمه الله فى كتاب الولاء ان عاقلة الاب هل تعقل عنه ومشايخنا فصلوا الجواب تفصيلا فقالوا ان كان عصبة الاب وعصبته واحدا بان اعتقهما رجل واحد وقومهما من حى واحد كان عقله على عاقلة ابيه لانه يملك الزام العقل عليهم بانشاء العتق فانه لو اعتق عبدا كان عقل معتقه عليهم فيملك ذلك بالاقرار ايضا فاما اذا كان عصبة الابن غير عصبة الاب بان اعتق الاب رجل واعتق الابن رجل اخر لا يكون عقله على عاقلة الاب لانه لا يملك الزام الولاء عليهم بانشاء العتق فلا يملك بالاقرار ايضا ويكون العقل موقوفا وصار الجواب فى حق العقل على التفصيل وفى الميراث لا يفصل بل الميراث للابن على كل حال هذا اذا لم يكن مع الابن المقر وارث اخر فاما اذا كان معه وارث اخر وقد كذبه فى هذا الاقرار كان للمكذب ان يستسعى العبد فى حصته لان اقرار احدهما بعتق ابيه كاقراره بعتق صاحبه ولو اقر ان صاحبه اعتق العبد وصاحبه ينكر فالعبد يسعى للمنكر فالعبد يسعى للمشهود عليه بلا خلاف وانما الخلاف فى حق الشاهد وهنا المكذب مشهود عليه فيسعى فى حصته ثم عند ابى حنيفه ولاء هذا النصف الذى هو حصة المستسعى للمستسعى لا يدعيه ويزعم انه عتق على ملكه باداء السعاية وولاء النصف الذى هو حصة المقر للميت كما لو كان الكل له واقر ان الاب اعتقه وعندهما ولاء النصف الذى هو حصة المقر للميت وولاء النصف الذى هو حصة المستسعى موقوف لان عندهما العتق لا يتجزى ففى زعم المستسعى ان كل العبد عتق على المقر باقراره والولاء للمقر والمقر يبرا عنه فيكون موقوفا على قولهما هذا فان **قيل** على قولهما لما اقر المستسعى بولاء نصيبه لصاحبه وصاحبه مقر بان الولاء للميت ينبغى ان يثبت كل الولاء من الميت ولا يكون نصيب المستسعى موقوفا **قلنا** لو اثبتنا كل الولاء من الميت فقد حكمنا ان كله عتق من جهة الميت وفى ذلك يسقط حق المستسعى فى السعاية فلا يبقى حقه فى السعاية جعلنا هذا النصف موقوفا وفى كل موضع **قلنا** يتوقف الولاء اذا مات المعتق فميراثه يوضع فى بيت المال لان هذا مال له مستحق الا انه غير معلوم وكل مال هذا حاله يوضع فى بيت المال الى ان يظهر مستحقه كاللقطة وعقله على نفسه لا يعقل عنه بيت المال لان بيت المال ليس عاقلته لانه لا يرث منه وهذا لان بيت المال انما يثبت اذا لم يكن للميت مولى احد وقد تيقنا ان هذا الميت مولى احد واذا لم يرثه بيت المال لا يعقل عنه ايضا **نوع اخر** ذمى اعتق عبدا ذميا او مسلما فولاء العبد له فان مات المعتق على الكفر فميراثه للذمى المعتق لان الذمى يرث من الذمى بالنسب فكذا بالولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب وسوا كان المعتق يهوديا والمعتق كذلك او كان احدهما يهوديا والاخر نصرانيا او مجوسيا **وان** كان المعتق مسلما او كان كافرا الا انه اسلم ثم مات فميراثه لبيت المال وهذا اذا لم يكن للذمى المعتق عصبة من المسلمين فان وعقله على نفسه لانه تعذر ايجابه

من المحيط البرهاني

فذو اليد يثبت شرا متأكدا بالقبض فكانت بينته اكثر اثباتا اما ههنا التسبب
وهو الاعتاق لا يتأكد ولا تاثير لليد على المال في تاكيد الاعتاق فلم يكن بينة
ذي اليد اكثر اثباتا فلهذا اقضي بينهما واذا مات الرجل وترك مالا ولا يعلم له وارث
فادعى رجل من المسلمين انه اعتق الميت وهو يملكه وانه مات مسلما وانه وارثه
لا وارث له غيره واقام على ذلك شاهدين مسلمين وادعى رجل من اهل الذمة انه اعتق
الميت وهو يملكه وانه مات كافرا وانه وارثه لا وارث له غيره واقام على ذلك شاهدين
مسلمين قضى القاضي بالولاء بينهما نصفين لانهما استويا في الدعوى والحجة فان ما
اقام كل واحد منهما من الشهود حجة على صاحبه فيجب القضاء بالولاء بينهما نصفان
ثم نصف الميراث يكون للمسلم ونصفه يكون لاقرب الناس عصبة الى الذمي
لانا حكمنا باسلامه ببينة المسلم وهذا لان بينة المسلم توجب اسلام الميت وبينة
الذمي توجب كفره والعمل بهما متعذر فلا بد من العمل باحدهما فكان العمل بما يوجب
الاسلام اولى واذا اعملنا ببينة المسلم في اسلامه صار كانا عاينا اسلامه وعاينا اعتاقهما
وهناك يقضى بالولاء بينهما واذا مات يكون نصف الميراث للمسلم والنصف الاخر
لاقرب الناس عصبته الى الذمي لان الارث بحسب السبب ولكل واحد منهما نصف
ولايته فيكون لكل واحد منهما نصف ميراثه الا ان الذمي لا يرث المسلم فيجعل
كالميت فتكون نصيبه لاقرب الناس عصبته وان كان الشهود من الجانبين من اهل
الذمة فانه يقضى بولائه وميراثه للمسلم ويحكم باسلامه لان بينة الذمي ليست
بحجة على المسلم حجة على الذمي فكان الذمي لم يقم البينة فان قيل ينبغي ان
لا يقضى ببينة المسلم ايضا لان بينته من اهل الذمة وهي قامت على المسلم
وهو الميت باستحقاق الميراث وشهادة اهل الذمة على المسلم ليست بحجة قلنا
الاستحقاق بشهادة المسلم يقع على الذمي المدعى لا على المسلم الميت وذلك لان
المسلم الميت بالموت استغنى عن ماله وصار ماله بحيث يستحقه الذمي ببينته
لولا بينة المسلم بهذه البينة مستحقا على الذمي المدعى لا على المسلم الميت واذا
اختصم مسلم وذمي في ولاء رجل وادعى كل واحد منهما انه اعتقه وهو يملكه
وارخا وتاريخ احدهما اسبق واقاما على ذلك شهودا من المسلمين قضى لاسبقهما
تاريخا لانه اثبت عتقه في وقت لا منازع له فيه فلا بد من القضاء بالملك له وبالعتق
منه في ذلك الوقت ولا تصور لملك الاخر وعتقه بعد ذلك فان كان شهود
الذمي من اهل الذمة والعتق المعتق كافر اقضي ببينة المسلم وان كان الذمي
اسبقهما تاريخا لان بينة الذمي ليست بحجة على المسلم وكان الذمي لم يقم
البينة اصلا عبد في يدي رجل من اهل الذمة اعتقه هذا الذمي وادعى
مسلم انه عبده واقام على ذلك بينة من المسلمين انه اعتقه وهو يملكه قضيت
ببينة الذمي لان دعوى العتق بمعنى دعوى النتاج لان العتق لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه كالنتاج وذو اليد ادعى النتاج والخارج يدعي الملك المطلق فيقضى
ببينة ذي اليد كذا ههنا ولو كان شهود الذمي قوما من اهل الذمة وشهود
المسلم مسلمون قضيت بكونه عبدا للمسلم وابطلت العتق لان بينة الذمي
ليست بحجة على المسلم فكان الذمي لم يقم البينة اصلا وان كان شهود المسلم
من اهل الذمة والعبد مسلم وشهود الذمي من اهل الذمة ايضا فانه يقضى
بعتق العبد من جهة الذمي ولا يقضى بكونه عبدا للمسلم لان شهادة المسلم
قامت على اثبات الملك والرق على العبد المسلم وشهادة الذمي قامت على اثبات

على بيت المال لان بيت المال ليس عاقلة مولاه فلا يكون عاقلته وتعذر ايجابه
على المعتق وعاقلته لان العتق انما يكون بالتناصر والتناصر في غير العرب
انما يكون باتفاق المسئلة فتعين ان يكون عليهم وان كان للذمي المعتق
عصبة من المسلمين كان ميراث المعتق له نصراني من بني تغلب اعتق
عبدا مسلما فميراث العبد لاقرب العصبات الى المعتق من المسلمين وعقله
على قبيلة المعتق وان كان المعتق كافرا فرق بين هذا وبينما اذا كان المعتق
رجلا من الموالي وهو كافر والعبد مسلم كان عقل العبد على نفسه والفرق
ان العقل انما يجب بالتناصر الا ان التناصر فيما بين العرب بالقبيلة لا باتفاق
الملة والعتق بالاعتاق صار من قبيلة المعتق لان الولاء بمنزلة النسب
فصار المعتق ناصرا له باعتبار القبيلة فتصير عاقلة له وتصير عاقلة المعتق
عاقلة له ايضا فلا يمكن ايجاب العقل على عاقلته ومهما امكن ايجاب العقل
على العاقلة لا يجب على الجاني فاما التناصر فيما بين غير العرب باتفاق المسئلة
لا بالقبيلة هكذا جرت العادة فيما بينهم واذا لم يكن بين المعتق والمعتق
اتفاق المسئلة لا يصير المعتق ناصرا له فلا تصير عاقلة له فلا يصير عاقلة
المعتق عاقلة له ايضا لان عاقلة المعتق انما تصير عاقلة للمعتق بواسطة
المعتق فتعذر ايجابه على العاقلة فيجب في مال الجاني وكل معتق جرى
عليه الرق بعد العتق فان الولاء للاول يبطل وكان حكم الولاء للمعتق
الذي يحدث بعده وهذا لان بالاسترقاق ينعدم سبب الولاء وهو العتق
والمالكية ولا بقاء للحكم بعد بطلان السبب ولو ان رجلا من اهل الحرب
خرج الى دار الاسلام بامان فاشترى عبدا في دار الاسلام واعتقه صح
اعتاقه ويثبت له الولاء فان رجع المولى الى دار الحرب واسر وجرى عليه
السبي فانه يكون عبدا وولاء المعتق على حاله لان ولاءه ثبت بسبب عتقه
وانه باق بعد سبي الحربي فان قيل اليس ان المعتق متى اسر واخرج
من ان يكون اهلا للولاء وكان يجب ان يبطل الولاء قلنا لا يخرج من ان يكون
اهلا للولاء لان الولاء بعد الثبوت بمنزلة النسب والعبد من اهل ثبات
النسب فالولاء بعد الثبوت ملحق بالنسب والعبد اهل لذلك فان مات
المعتق فان ميراثه لبيت المال وعقله على نفسه وقد مر نظير هذا فيما
تقدم حربي اشترى عبدا في دار الاسلام واعتقه ثم رجع الى دار
الحرب وسبي ثم اشتراه ذلك العبد المعتق واعتقه فولاء كل واحد منهما
لصاحبه لانه وجد من كل واحد منهما اكتساب سبب الولاء وهو الاعتاق
ولا منافاة بين الولائين الا ترى انه يجوز مثل هذا في النسب حتى ان الاخوين
ينسب كل واحد منهما الى صاحبه بالاخوة فكذا في الولاء لما بينا ان الولاء
بمنزلة النسب والله اعلم

الفصل الثاني ولاء الموالاة

تفسير ولاء الموالاة ان يسلم رجل على يدي رجل فيقول الذي اسلم على يديه
او لغيره واليتك على اني ان مت فميراثي لك وان جنيت فعقلي عليك
وعاقلتك وقبل الاخر فهذا هو تفسير ولاء الموالاة واذا جنى الاسفل جناية
فعقله على عاقلة مولى الاعلى وان مات الاسفل ورثه الاعلى فان مات الاعلى
لا يرث الاسفل منه ولا تثبت هذه الاحكام بمجرد الاسلام بدون عقد الموالاة
الا على قول الروافض ومولى الموالاة مؤخر عن العصبات وعن ذوي الارحام

بخلاف

بخلاف مولى العتاقة فانه مقدم على ذوي الارحام والقياس ان يكون مولى
العتاقة مؤخرا عن ذوي الارحام كما هو مذهب علي رضي الله عنه لان المعتق
بمنزلة القريب من وجه وبمنزلة الاجنبي من حيث انه احياه حكما لا حقيقة
وذو الارحام قريب اليه من كل وجه فينبغي ان يكون القريب من كل وجه
مقدما لكن تركنا القياس في مولى العتاقة بالنص والنص الوارد في مولى العتاقة
لان وجد من مولى العتاقة احياء من حيث الحكم ان لم يوجد من حيث الحقيقة
ولم يوجد من الذي قبل عقد الاحياء اصلا ولان ولاء العتاقة لا يحتمل الفسخ
وولاء الموالاة يحتمل الفسخ واذا مات الاسفل والاعلى ميت فميراث الاسفل
لاقرب الناس عصبة الى الاعلى كما في ولاء العتاقة ولكل واحد منهما ان ينقض
عقد الموالاة بمحضر من صاحبه وليس له ذلك بغير محضر من صاحبه وانما
كان كذلك لان فسخ احدهما هذا العقد بغير محضر من صاحبه يؤدي
الى الضرر بصاحبه اما اذا كان الفسخ من الاسفل فيحسب الاعلى ان ماله
صار ميراثا له فيتصرف فيه فيصير مضمونا عليه واما اذا كان الفسخ من الاعلى
فلانه ربما يعتق عبيدا على حسبان انه عقل عبيده على مولاه ولو صح الفسخ
يجب العقل عليه فيتضرر ولاجل هذا المعنى شرط ابو حنيفة ومحمد رحمهما
الله في المشروط له الخيار حضرة صاحبه الفسخ وابو يوسف رحمه الله فرق
بين مسئلتنا وبين المشروط له الخيار فان في المشروط له الخيار لم يشترط حضرة
صاحبه لصحة الفسخ وههنا شرط حضرة صاحبه والفرق له ان المشروط
الخيار بحكم الخيار صار مسلطا من جهة صاحبه على الفسخ فما يلحقه من الضرر
يصير راضيا وههنا لم يوجد من كل واحد منهما تسليط صاحبه على الفسخ
اذ الموجود ليس الا عقد الموالاة والعقد يمنع الفسخ فكيف يوجب التسليط
على الفسخ واذا لم يصر كل واحد منهما مسلطا على الفسخ من جهة صاحبه
فما يلحقه من الضرر بسبب فسخ صاحبه لا يكون راضيا به فلهذا افترقا
وللمولى الاعلى ان ينقض عقد الموالاة وليس له ان يتحول بالولاء الى غيره
فانه لو قال جعلت ولائي لفلان لا يصير له بجعله وللاسفل ان يتحول
بالولاء الى غيره كما له ان ينقض الولاء قصدا فان له ان يوالي مع اخر وينقض
العقد مع الاول اذا والى مع اخر غير ان النقض من الاسفل ان وجد مقصودا
يشترط لصحته حضرة الاعلى وان والى مع غيره لا ينتقض الاول وان كان الموالاة
مع غيره بغيبة الاعلى وانما يكون للاسفل ان يتحول بالولاء الى غير المولى
الاعلى اذا لم يعقل عنه المولى الاعلى ولا وهذا لان الموالاة عقد تبرع
فكان بمنزلة الهبة وللواهب الرجوع قبل حصول العوض وقبل العقل
لم يحصل العوض وبعد العقل حصل العوض ولا يجوز بيع ولاء الموالاة
والاسفل والاعلى في ذلك على السواء غير ان البيع اذا كان من الاعلى لا يكون
تبعا نقضا للولاء اذا كان بغير محضر من صاحبه واذا كان البيع من الاسفل
يجعل تبعه نقضا للولاء وان كان بغير محضر من صاحبه والفرق ان المولى
الاعلى لا يملك تحويل ما له من الولاء الى غيره وانما اليه فسخه ونقضه فاذا
باع يجعل البيع منه عبارة عما يملكه وهو الفسخ مقصودا الا انه لو فسخ نصا
ان كان بمحضر من الاسفل يجوز وان كان بغير محضر من صاحبه لا يجوز فكذا
ههنا فاما المولى الاسفل فانه يملك نقض الولاء قصدا ويملك النقض حكما بتحويله

الى غيره فيجعل البيع عبارة عن التحويل الى غيره كيلا يلغو فلهذا افترقا **نوع آخر**
من هذا الفصل اذا اسلم رجل على يدي رجل وعاقده عقد الولاء ثم ولد له
ابن من امراة اسلمت على يدي الاخر ووالته فولاء الولد لمولى الاب لان الولد
في جانب الاب ولاء هو مثل الولاء الذي في جانب الام والاب هو الاصل في الولاء
فيترجح جانبه كما في ولاء العتق وكذلك ان كانت اسلمت ووالت وهي حبلى
ثم ولدت بعد ذلك فان ولاء الولد لمولى الاب وهذا بخلاف ولاء العتاقة
فانها اذا اعتقت وهي حبلى فان ولاء الولد يكون لمولى الام والفرق ان في
العتق يصير الجنين مقصودا بالاعتاق وبالولاء فانه محل لاضافة العتق
اليه وبعد ما صار مقصودا بالولاء لا يمكن ان يجعل تابعا في الولاء لغيره الا بعد
فسخ ما ثبت له وفسخ ذلك متعذر اما ههنا لا يثبت للجنين ولاء بنفسه وان
كان موجودا في البطن فانه ليس بمحل لعقد الموالاة عليه فان تمام عقد الموالاة
بالايجاب والقبول وليس لاحد ولاية الايجاب والقبول على الجنين وكان تابعا
في الولاء فاتباعه الاب اولى ولو كان لهما اولاد صغار ثم ولد واقبل الاسلام
فاسلم الاب على يدي رجل ووالاه ثم اسلمت المراة على يدي رجل اخر ووالته
فان ولاء الاولاد لمولى الاب بالاجماع لان الاب حين عقد على نفسه عقد الولاء
فقد عقده على ولده الصغير تبعا ولهذا له ولاية مباشرة العقد على ولده الصغير فيعقد
عقده على الصغير وصار الصغير مولى لمولى الاب بطريق التبعية فاذا اسلمت
الام بعد ذلك ووالت رجلا اخر بقي ولاء الاولاد كذلك اما عند ابي يوسف
ومحمد فلانه ليس للام ولاية عقد الولاء على الولد الصغير عندهما لما نبين بعد
هذا ان شاء الله تعالى وصار وجود هذا العقد من الام في حق الولد والعدم بمنزلة
واما على قول ابي حنيفة فلان الام ان كانت تملك عقد الولاء على الولد الصغير
الا ان الولاء اذا كان ثابتا للصغير بعقد الام اولا فان اسلمت الام ووالت رجلا
يجر ولاءه الى الاب اذا اسلم بعد ذلك ووالى رجلا اخر فاذا كان ولاء الولد ثابتا
من الاب اولا لان لا يثبت ولاؤه لموالي الام اولى قال واذا اسلمت امراة من اهل
الذمة على يدي رجل ولها ولد صغير ووالته فان ولاءها وولاء ولدها لمولاها
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ولاؤها لمولاها اما ولاء ولدها فليس لها
ثم من مشايخنا من قال هذه المسئلة فرع مسئلة ولاية النكاح فان عند ابي حنيفة
للام ان تنكح ولدها الصغير فكذا يكون لها ان تعقد عليه عقد الولاء وهذا
القائل يقول يجب ان يكون لابي يوسف في هذه المسئلة قول اول وقول اخر
ويكون قوله الاخر مع ابي حنيفة كما في مسئلة النكاح والى هذا القول مال شيخ الاسلام
ومنهم من قال هذه المسئلة مبتداة والى هذا القول مال شمس الائمة السرخسي
وابو حنيفة قاس ولاء الموالاة على ولاء العتاقة وولاء العتاقة يثبت للولد
من جهة الام اذا لم يكن له ولاء من جهة الاب وهما يقولان عقد الموالاة عقد
يتردد بين الضر والنفع وليس للام ولاية مباشرة هذا العقد على الولد الصغير
واذا اسلم الرجل على يدي رجل ووالاه وله ابن كبير اسلم الابن على يدي رجل اخر
ووالاه ايضا فولاء كل واحد منهما للذي والاه لان كل واحد منهما اكتسب سبب الولاء
فهو كاب وابن اعتق الاب رجل واعتق الابن رجل اخر وان اسلم الابن ولم يوال
احدا فولاؤه موقوف ولا يكون مولى لمولى الاب ولا يكون عقد الاب على نفسه عقدا
على الابن بخلاف ما اذا كان الابن صغيرا والفرق ان الابن الصغير تابع للاب فامكن

ان

ان يجعل عقد الاب عقدا عليه بطريق التبعية ولا كذلك الابن الكبير ولو ان
رجلا اسلم على يدي صبي ووالاه لم يجز وكذلك الصبية وكذلك اذا
والى عبدا لم يجز وكذلك الصبية وكذلك اذا والى عبدا لم يجز وان كان
الاب قد اذن للصبي بذلك او كان المولى اذن للعبد بذلك جاز الا ان في
فصل الصبي يصير مولى للصبي وفي فصل العبد يصير مولى لمولاه لا للعبد
لان العبد ليس من اهل ان يثبت له الولاء لان حكم الولاء الارث والعقل والعبد
ليس من اهل ذلك واذا لم يكن العبد من اهل الولاء اثبتت الموالاة لاقرب
الناس اليه وهو مولاه بخلاف الصبي لان الصبي من اهل ان يثبت له الولاء
لانه من اهل حكمه الا ترى كيف ثبت له ولاء العتاقة فكذا ولاء الموالاة
نوع اخر من هذا الفصل حربي دخل دار الاسلام بامان
واسلم على يدي رجل ووالاه ثم دخل ابوه بامان واسلم على يدي رجل ووالاه
فان ولاء كل واحد منهما للذي والاه ولا يجر الاب ولاء الولد الى نفسه فرق
بين هذا وبينما اذا دخل حربي دار الاسلام بامان ووالى رجلا ثم اسر وهذا
الحربي الذي اسلم واعتق فانه يجر ولاء الولد الى نفسه حين كان ولاء الولد
لمعتق الاب وفي الموضعين جميعا يثبت للولد ولاء نفسه والوجه في ذلك
انه متى ثبت للولد ولاء نفسه لا يمكن ان يجعل تابعا لغيره في الولاء الا بعد
فسخ ما ثبت للولد من الولاء وفسخ ما يثبت للولد من ولاء الموالاة ليصير للاب وفي
ولاء العتاقة مفيد لان ولاء العتاقة فوق ولاء الموالاة الا ترى ان ولاء الموالاة
يحتمل الفسخ وولاء العتاقة لا يحتمل الفسخ ففعلنا كذلك تحصيلا لزيادة
الفائدة اما فسخ ما ثبت من ولاء الموالاة للولد ليصير تبعا للاب في ولاء الموالاة
لا يفيد لانه لا يثبت الا ما كان ثابتا له وما لا يفيد لا يشتغل به وفرق ابو حنيفة
بين هذا وبين المراة الذمية اذا اسلمت ووالت رجلا ولها ولد صغير ثم ان الاب
اسلم بعد ذلك ووالى رجلا فانه يصير ولاء الولد لموالي الاب لان هناك لا حاجة
الى فسخ ما ثبت للولد من الولاء لان الولد دخل في الولاء تبعا للام انما الحاجة الى نقل
ما ثبت له تبعا للام الى الاب وولاء الموالاة قابل للتحويل اما ههنا الولد دخل
في الولاء مقصودا فالحاجة الى فسخ ما ثبت له من الولد ولا فائدة له فلا يشتغل
به واذا اسلم حربي في دار الحرب على يدي حربي مسلم ووالاه هناك او والاه
في دار الاسلام فهو مولاه فان سبي ابنه واعتق لم يجر ولاء الاب الى نفسه وان
سبي ابوه واعتق جر ولاء الاب الى نفسه ولو ان رجلا من اهل الذمة اعتق
عبدا ثم ان الذمي نقض العهد ولحق بدار الحرب فاخذ اسيرا فصار عبدا لرجل
واراد معتقه ان يوالي رجلا لم يكن له ذلك لان مولى عتاقه وليس لمولى العتاقة
ان يوالي احدا فان اعتق مولاه يوما من الدهر فانه يرثه ان مات لانه ولاه الا انه
كان لا يرث بسبب الرق والكفر فاذا زال الا ورث وان جنى جناية بعد ذلك عقل
عن نفسه ولا يعقل عنه مولاه هكذا ذكر في عامة الروايات وفي بعض الروايات
قال يرثه ويعقل عنه وهو الصحيح لانه زال المانع عن العقل والميراث جميعا
الفصل الثالث في الاقرار بالولاء اذا اقر الرجل انه مولى
عتاقة لفلان ابن فلان من فوق او من تحت وصدقه فلان في ذلك فانه يصير
مولى له يعقل عنه ويرثه الا ترى انه لو اقر انه ابن فلان او اب فلان وصدقه
فلان يثبت النسب منه فكذا اذا اقر بالولاء لان الولاء بمعنى النسب وكذا اذا اقر انه

مولى موالاة لفلان وصدقه فلان في ذلك وان كان للمقر اولاد كبار كذبوا الاقرار
فيما اقر وقالوا ابونا مولى فلان اخر فالاب مصدق على نفسه والاولاد مصدقون
على انفسهم لان الاولاد اذا كانوا كبارا فالاب لا يملك مباشرة عقد الولاء عليهم
اذا كانوا صغارا فيملك الاقرار عليهم وان كان له امراة ام الاولاد فقالت انا مولاة
عتاقة فلان وقال الاب انا مولى عتاقة لفلان اخر فان كل واحد يكون مصدقا
فيما اقر به ويكون ولاء الولد لموالي الاب لان الثابت بتصادقهما كالثابت عيانا
ولو عاينا ان كل واحد منهما مولى عتاقة للذي اقر به اذا احدث بينهما اولاد
كانت الاولاد موالي الاب ولو ان امراة مولاة عتاقة معروفة لها زوج
مولى عتاقة ولدت المراة ولدا فقالت المراة ولدته بعد عتقي بخمسة اشهر
وولاؤه لموالي وقال الزوج ولدتيه بعد عتقك بستة اشهر وولاؤه لموالي
فالقول قول الزوج لان ولاء الولد يثبت من جانب الزوج ظاهرا لحدوث الولد
حال حريتهما فالمراة بدعواها تريد ابطال هذا الظاهر انها تقول انه كان موجودا
في البطن فصار مقصودا بالعتق والولاء واذا كان الرجل من العرب له زوجة
لا تعرف ولدت منه اولادا ثم ادعت انها مولاة فلان اعتقها وصدقها
فلان في ذلك فانها مصدقة على نفسها ولا تصدق على ولدها لان الولد بما له
من النسب مستغن عن الولاء واعتبار قولها عليه باعتبار منفعة الولد
فاذا انعدمت المنفعة ههنا لا يعتبر قولها عليه وان كذبها فلان في العتق
وقال هي امتي ما اعتقتها فهي امته لانها اقرت بالرق ثم ادعت الحرية عليه
فتصدق فيما اقرت ولا تصدق فيما ادعت ولا تصدق على الولد الموجود في
البطن وقت الاقرار يعرف به اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت
الاقرار واما الولد الذي يحدث بعد ذلك فانها تصدق عليه عند ابي يوسف
حتى يحدث رقيقا ولا تصدق عند محمد حتى يحدث حرا امراة في يدها ولد
لا يعرف ابوه اقرت انها معتقة فلان وصدقها فلان في ذلك لم تصدق على
الابن عند محمد وهو قول ابي يوسف اولا وعند ابي يوسف اخرا وهو قول ابي حنيفة
تصدق على الابن لان عند ابي حنيفة الام تملك مباشرة عقد الولاء عليه
فيصح اقرارها به عليه وعند محمد لا تملك مباشرة عقد الولاء على الابن فلا
تملك الاقرار به عليه وانما فارق هذه المسئلة المتقدمة على قول ابي حنيفة
لان موضوع هذه المسئلة في انه ليس للولد نسب معروف فلم يصر مستغنيا
عن الولاء فاعتبر قولها عليه وموضوع المسئلة المتقدمة في ان للولد ابا
معروفا من العرب فصار مستغنيا بما له من النسب عن الولاء فلم يعتبر قولها
عليه عند ابي حنيفة واذا اقر الرجل فقال انا مولى فلان وفلان قد اعتقاني
فاقر [illegible]هما وانكر الاخر فهو بمنزلة عبد بين شريكين فيعتقه احدهما واذا قال
انا مولى [illegible]ن اعتقني ثم قال لا بل انا مولى فلان الاخر اعتقني هو وادعياه
جميعا فهو مولى الاول وان قال اعتقني فلان او فلان وادعى كل واحد منهما
انه هو المعتق لا يلزم العبد شيء لانه لو لزمه انما يلزم بحكم الاقرار لا بدعواهما
وهذا الاقرار وقع باطلا لانه اقر بالمجهول فان اقر لاحدهما بعينه بعد ذلك
او لغيرهما فهو جائز ويصير مولى للمقر له لان هذا الاقرار لما وقع باطلا صار وجوده
كعدمه فكان له ان يقر بعد ذلك لمن شاء من مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب
انه اذا اقر لغيرهما يجوز اقراره يجب ان يكون لهما اما على قول ابي حنيفة لا يجوز

اقراره

اقراره لان الاقرار بالولاء اقرار بالنسب ومن اقر بالنسب لانسان ثم اقر بالنسب
بعد ذلك لاخر لا يصح اقراره للثاني عند ابي حنيفة وان لم يثبت النسب
من الاول بان كذبه الاول فكذا اذا اقر بالولاء ومنهم من قال هذا قول
الكل لان الاقرار ههنا وقع باطلا لكونه واقعا للمجهول اما في تلك المسئلة
الاقرار وقع لمعلوم فلم يقع باطلا واذا اقر الرجل انه مولى امراة اعتقته
وقالت المراة لم اعتقك ولكن اسلمت على يدي وواليتني فهو مولاها لانهما
اتفقا على ثبوت الولاء الا انهما اختلفا في سببه والاختلاف في سبب ثبوت
الحق لا يمنع ثبوت الحق على ما عرف في كتاب الاقرار فان اراد التحول عنها الى
غيرها ففي قياس قول ابي حنيفة ليس له ذلك وعلى قياس قولهما له ذلك وهذا
بناء على ان الثابت ما ادعاه عندهما الثابت ولاء الموالاة وولاء الموالاة يقبل النقل والتحول
وعند ابي حنيفة الثابت ولاء العتاقة وولاء العتاقة لا يقبل النقل والتحويل
فوجه قولهما ان الولاء ههنا ثبت بتصديق المراة فانما يثبت بمقدار ما وجد
منها من التصديق ولابي حنيفة رحمه الله ان المقر يعامل في اقراره كان ما اقر به
هو حق وفي زعمه ان عليه ولاء العتاقة وان اقر انه اسلم على يديها ووالاها
وقالت هي بل اعتقتك فهو مولاها وله ان يتحول بالولاء الى غيرها لان الثابت
ههنا ولاء الموالاة بلا خلاف لان الثابت عند تصديق المقر له مقدار ما اقر به
المقر وهو ولاء الموالاة وذلك لا يمنع التحول ما لم يتاكد بالعقل واذا اقر الرجل
ان فلانا اعتقه وانكر فلان ذلك وقال ما اعتقتك ولا اعرفك ثم اقر المقر
ان فلانا الاخر اعتقه فانه لا يصح اقراره عند ابي حنيفة ولا يصير مولى للثاني
وعندهما يصح اقراره للثاني اذا صدقه الثاني في ذلك اصل المسئلة
اذا اقر بالنسب لانسان وكذبه المقر له فاقر به لانسان اخر واذا ادعى رجل
على ولد رجل بعد موته اني اعتقت اباك وصدقه الولد في ذلك ثبت الولاء
له ولو كان للميت اولاد كبار وصدقه بعض الاولاد فالذين صدقوه يكونون
موالي له وان كان المدعى اثنين فصدق بعض الاولاد احدهما وصدق الباقون
الاخر فكل فريق منهم يكونون موالي للذي صدقوه **الفصل الرابع في
دعوى الولاء والخصومة واليمين فيه** واذا ادعى رجل على رجل اني كنت عبدا
له وانه اعتقني وقال المدعى عليه انت عبدي كما كنت وما اعتقتك فالقول قول
المولى وان اراد العبد ان يحلفه فله ذلك لان الدعوى ههنا وقع في العتق والاستحلاف
يجري في العتق بالاخلاف واذا قال المدعى عليه انه حر الاصل وما كنت عبدا قط
وما اعتقتك واراد استحلافه لا يحلف لان الاختلاف ههنا في الولاء لا في العتق لانهما
تصادقا على العتق والاستحلاف لا يجري على الولاء عند ابي حنيفة وكذلك اذا ادعى
على ورثة ميت [illegible] وترك ابنة ومالا اني كنت اعتقت الميت ولي نصف الميراث
معك ايها الابنة فالبنت لا تستحلف على الولاء وتستحلف على المال بالله ما تعلمين
لهذا في ميراث ابيك حقا وهو نظير ما لو ادعى رجل على الابنة انه ابن الميت وادعى
الميراث لنفسه لا تستحلف الابنة على النسب عنده وتستحلف على الميراث بالله ما
تعلمين لهذا حقا في ميراث ابيك وولاء الموالاة في هذا كولاء العتاقة لا تستحلف عليه
عند ابي حنيفة خلافا لهما فان عاد المدعى عليه الى تصديق المدعي بعد ما انكر
دعواه فهو مولاه ولا يكون انكاره نقضا للولاء لان النقض تصرف في العقد بالرفع
بعد الثبوت وانكاره اصل الشيء لا يكون تصرفا فيه واذا ادعى رجل من الموالي على عربي

انه مولاه اعتقه والعربي غايب ثم بدا للمدعي فادعى ذلك واراد استحلافه لا يستحلف على ذلك عند ابي حنيفة لوجهين احدهما ان الدعوى على الحاضر لم تصح لانه اقر للاول والثاني ان الدعوة وقعت في الولاء وهو لا يرى الاستحلاف في الولاء ولو اقر المدعى عليه الثاني بما ادعاه لا يكون مولى للمدعي عليه الثاني عند ابي حنيفة وعندهما الامر موقوف ان قدم الغايب وصدق المدعي فيما ادعاه لا يثبت الولاء من الثاني وان كذبه يثبت الولاء من الثاني ولو ان رجلا من الموالي قتل رجلا خطاء فجاء ورثة المقتول وادعوا على رجل من قبيلته انه اعتقه وارادوا استحلافه فانه لا يمين عليه لا في حق المال ولا في حق الولاء فلا اشكال فيه عند ابي حنيفة واما في حق المال فلان ورثة المقتول لا يدعون عليه شيا لان الدية تجب على عاقلة المعتق ولا يجب منها على المعتق الا ترى ان محمدا رحمه الله ذكر في الكتاب ان المعتق اذا اقر بعد الجناية بالولاء كانت الدية على القاتل ولو كان يجب عليه شي منها على المعتق لكان يجب عليه باقراره قال فان اقر المعتق بذلك لم يصدق على العاقلة اذا جحدوا وكانت الدية على القاتل في ماله فرق بين هذا وبينما اذا ادعوا الولاء قبل الجناية واقر المدعى عليه بذلك ثم جنى المولى جناية فان الدية تجب على عاقلة المعتق والمعتق في الموضعين جميعا يثبت باقراره والفرق ان العقل انما يجب على عاقلة المعتق بالولاء والجناية فيضاف الوجوب الى اخرهما وجودا فان كان الدعوى بعد الجناية فاخر الامرين وجود الولاء والولاء يثبت باقراره واقراره ليس بحجة على غيره واذا كان الدعوى قبل الجناية فاخر الامرين وجود الجناية يثبت معاينة لا باقراره فيكون ثابتة في حق العاقلة وان كان المقتول من الموالي فاذا ادعى رجل من العرب انه اعتق المقتول قبل القتل وانه وارثه ولا وارث له غيره واراد استحلاف القاتل على ذلك والقاتل معترف بالقتل منكر للولاء فانه يستحلف على المال بالله ما يعلم لهذا المدعي حقا في دية فلان التي عليك لانه ادعى على القاتل شيئين المال والولاء لان القاتل يجب عليه المال لانه واحد من العاقلة عندنا والمال مما يجري فيه الاستحلاف فيستحلف على المال لهذا الحلف ما لو ادعى ولد من المقتول على رجل انه اعتق القاتل فانه لا يستحلف في الولاء لان ورثة المقتول لا يدعون على المعتق شيئا من المال على ما مر اما ههنا بخلافه

الفصل الخامس في المتفرقات

معتقة قوم تزوجت رجلا وحدث منهما اولاد فهذا على وجوه اما ان زوجت نفسها من عبد او مكاتب رجل وفي هذا الوجه ولاء الولد لموالي الام فان اعتق جر ولاء الولد الى مواليه وقد ذكرنا هذا فيما تقدم وان كان عاقلة الام قد عقلوا من الولد ثم عتق الاب لا يرجعون على عاقلة الاب بذلك لان الولاء وان انجر الى الاب فانما انجر في الحال فلا يتبين … ما عقل عنه الام لم يكن عاقلة الام عاقلة له واما ان زوجت نفسها … عتق … وفي هذا الوجه ولاء الولد لموالي الاب لانه استوى الجانبان في الولاء … في كل جانب ولاء اعتاق والاب هو الاصل في الولاء فكان اثباته من جانب الاب اولى وقد مر هذا واما ان زوجت نفسها من عربي وفي هذا الوجه ولاء الولد لموالي الاب لان الجانبين لم يستويا لان في جانب الام شرف ولاء العتاقة وفي جانب الاب شرف نسب العرب وشرف نسب العرب فوق شرف ولاء العتاقة حتى يكون مولى العتاقة كفوا لعربي ولو استوى في الشرف كان الولاء من جانب الاب اولى

فكيف

فكيف اذا ترجح جانب الاب واما ان زوجت نفسها من رجل اسلم من اهل الحرب ووالى رجلا او لم يوال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ولاء الولد يكون لموالي الام وقال ابو يوسف ان كان للاب موال فولاء الولد لموالي الاب وان لم يكن للاب موال فولاء الولد للاب واما ان زوجت نفسها من عجمي له اباء في الاسلام وفي هذا الوجه ولاء الولد لقوم الاب عند ابي يوسف لان في المسئلة المتقدمة ترجح جانب الاب عنده بشرف حرية الاصل فلان يترجح جانب الاب ههنا وقد انضم الى شرف حرية الاصل شرف اسلام الاباء اولى واما على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فقد اختلف المشايخ حكي عن الفقيه ابي بكر الاعمش وابي القاسم الصفار ان ولاء الولد لموالي الاب على قولهما ايضا وغيرهما قالوا لموالي الام رجل له امة زوجها من عبد اخيه لاب وام او لاب ثم ان مولى الام اعتق الامة فجاءت بعد ذلك بولد لستة اشهر من حين اعتقها كان ولاء هذا الولد لمعتق الامة لانه تعذر اثبات ولاء الولد من جهة الاب لان الاب عبد والعبد ليس من اهل الولاء واذا تعذر اثبات الولاء من جانب الاب اثبتناه من جانب الام كما في النسب متى تعذر اثباته من جانب الاب يثبت من جانب الام كما في النسب متى تعذر اثباته من جانب الاب يثبت من جانب الام وكما في ولد الملاعنة فكذا في الولاء فلو ان مولى العبد بعد ذلك اعتق العبد وهو اخ معتق الامة لاب وام او لاب ثم مات معتق العبد ولم يترك وارثا عصبة سوى اخيه الذي عتق الام ثم مات الولد ولم يترك وارثا اخر فان ميراث الولد يكون لمعتق الام لان الاب كان عبدا لحين اعتقه مولاه فقد جر ولاء ولده الى نفسه فيكون الولاء لمعتق العبد فيكون لعصبة معتق العبد اذا كان معتق مساو عصبته اخوه لاب وام او لاب وهو معتق الام فيكون ميراث الولد لمعتق الام بولاء الاب لا بولاء الام هذا اذا جاءت بالولد لستة اشهر فصاعدا فاما اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر فميراث الولد لمعتق الام ايضا لا بولاء الاب ولكن لانه معتق الولد لانه جرى منه في الولد عتق مقصود بعتق لما ولدت لاقل من ستة اشهر لان هذه مدة لا تحدث في مثلها الحبل والله سبحانه اعلم بالصواب

كتاب الايمان

وفصوله مشتملة على سبعة وعشرين فصلا ١ في بيان ركن اليمين وشرط انعقادها ومحلها ٢ في الفاظ اليمين وهو انواع منها في الحلف باسماء الله تعالى ومنها في الحلف بصفات الله تعالى ومنها الحلف بالدين والعرش والمصحف واشباهها ومنها في تحليف الغير ومنها في تكرار الاسم ما يكون يمينا واحدة او يمينين ٣ في انواع اليمين واحكامها ٤ في اليمين اذا جعل لها غاية يتوهم في اخره ما يراد به الفور او المطلق وانصراف المطلق الى المعهود ٥ في الايمان التي يقع فيها التخيير والتي لا يقع فيها التخيير ٦ في الرجل يحلف ينوي التخصيص ٧ في الايمان ما يقع على … وما يقع على الجماعة ٨ في الشروط التي تحمل على معناها دون اللفظ والتي … اللفظ ٩ في العطف على اليمين بعد السكوت ١٠ في الحلف على الاقوال … منها في الفاظ الكلام ومنها في القراءة وفيه الحلف لا يتمثل بشعر فتمثل بنصف … ومنها في الخبر والبشارة والحديث وما يتصل بها ومنها في الشتمة والسب واشباهها ١١ في الحلف على العقود وهو انواع منها في النكاح ومنها في البيع والشراء ومنها في الهبة والصدقة والاجارة والاستيجار والعارية والشركة والقرض والاستقراض والكفالة والاستدانة والوصية منها في اليمين على اليمين ١٢ في الحلف في الافعال

وهو انواع ايضا منها في الصلوة والصوم والحج منها في الوضوء والغسل منها في الاكل منها في الشرب منها في الذوق منها في الغداء والعشاء والتسحر منها في الجماع وما يتصل به من المضاجعة وغيرها منها في اللبس والغزل والنسج والكسوة والخياطة والقطع منها في الدخول منها في السكنى منها في الابراء منها في البيتوتة والكسوة والاقامة منها في الخروج والاتيان والذهاب والعيادة والزيارة والبعث والارسال والرجوع والغيبة منها في النظر واللقاء والرؤية والمشاهدة والجمع منها في النوم والجلوس والركوب منها في السفر والتسري والمصاحبة والموافقة والدنو والمناولة منها في الحلف على الانفاق وملك المال وذهاب المال منها في الضرب والقتل والرمي والتعذيب والحبس والشتم منها في اخذ السرقة وما هو في معناها والرد والاداء ههنا فيما يجري من صاحب المال وغريمه منها في الخدمة والاستخدام منها في الهدم والكسر ١٣ في من حلف على شيء فقال اخر علي مثل ذلك ١٤ في اليمين على الافعال في مكان ١٥ في تعليق الاجزية المختلفة بالشروط وما يتصل به اذا قال امراته طالق وعبده حر غدا وامثال هذا ١٦ في الحلف الواقع في الملك القائم والحادث والواقع عليهما ١٧ فيما يقول الرجل لغيره ١٨ في الرجل يحلف لا يفعل الشيء فامر غيره ١٩ في الايمان التي يكون فيها الاستثناء ٢٠ في الاوقات ٢١ في الحلف على شيء فيتغير عن حاله ٢٢ في اليمين التي تكون على الحيوة دون الممات والتي تكون على الموت والحياة جميعا ٢٣ في الحنث ما يقع على الابد وما يقع على الساعة ٢٤ في الحلف على البواطن والضماير ٢٥ في النذور ٢٦ في كفارة اليمين ٢٧ في المتفرقات

الفصل الاول في بيان ركن اليمين وحكمها وشرط انعقادها ومحلها

ركن اليمين باسم الله تعالى ذكر اسم الله تعالى مقرونا بالخبر لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واليمين تقوم بالمقسم به والمقسم عليه اسم الله تعالى في ظاهر مذهب اصحابنا بلا اختلاف وصفاته على الاختلاف على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وهذا حكم اليمين وصفا وجوب البر في الخبر لما فيه من تعظيم اسم الله وحرمة الحنث لما فيه من هتك حرمة الاسم ثم الكفارة تجب عند الحنث خلفا عن البر الواجب باليمين استدراكا لما … وشرط انعقادها تصور البر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله والاضافة الى المستقبل دون تصور البر لا يكفي لانعقادها وعند ابي يوسف الاضافة الى الفعل المستقبل بدون التصور كاف لانعقادها على ما ياتي بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى وحكم اليمين وصفا وجوب البر في الخبر لما فيه من تعظيم اسم الله وحرمة الحنث لما فيه من هتك حرمة الاسم ثم الكفارة تجب عند الحنث خلفا عن البر الواجب باليمين استدراكا لما … وشرط انعقادها ومحل اليمين خبر الصدق لان محل التصرف ما يقبل حكم التصرف وحكم اليمين وجوب البر فيستدعي خبرا يتصور فيه البر والخبر الذي يتصور فيه البر خبر يحتمل الصدق

الفصل الثاني في الفاظ اليمين

وانه انواع نوع منها في الحلف باسماء الله تعالى يجب ان يعلم بان الحلف باسم من اسماء الله تعالى يمين جميع اسامي الله تعالى في ذلك على السواء تعارف الناس الحلف به او لم يتعارفوا هو الظاهر من مذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى ومن اصحابنا من يقول كل اسم لا يسمى به غير الله كقوله الله الرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله كالحكيم والعالم فان اراد به اليمين كان يمينا وان لم يرد اليمين لا يكون يمينا وكان بشر المريسي يقول اذا قال والرحمن ان اراد به اسم الله تعالى فهو يمين وان اراد به سورة

الرحمن

الرحمن لا يكون يمينا وهكذا ذكر الفقيه ابو الليث في فتاواه لانه اذا اراد سورة الرحمن فقد حلف بالقران ولو قال والقران لا يكون يمينا والصحيح ظاهر مذهب اصحابنا رحمهم الله لان اليمين باسم الله تعالى ثابت نصا قال الله تعالى يحلفون بالله لكم ليرضوكم وقال عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر واذا كان اليمين باسم الله تعالى ثابتا بالنص كان اليمين باسم الله تعالى ثابتا بدلالة النص وما ثبت بالنص وبدلالة النص لا يراعى فيه العرف ولو قال بالله لا افعل كذا اجرى الهاء في الله او رفعه او نصبه فهو يمين في فتاوى النسفي ولو قال الله يكون يمينا اتفق على هذا اهل اللغة والنحو وتاويل ذلك بالشرع فانه روي ان رسول الله عليه السلام حلف ابن ركانة آلله ما اردت الا واحدة الا ان اهل اللغة اختلفوا في اعرابه فعند اهل البصرة اعرابه عند حذف القسم النصب وعند اهل الكوفة اعرابه الخفض ولو قال لله يكون يمينا قال ابن عباس رضي الله عنه ما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ولو قال بالله العظيم كه بزركتر ازين نام است كه افعل كذا او قال لا افعل كذا انه يكون يمينا ويتعلق بالفعل ولا يصير قوله بزركتر ازين نام است فاصلا وكذلك اذا قال كه بزركتر ازين سوكند نيست وسئل شمس الاسلام الاوزجندي عمن قال بالله اكر اين كار كنم قال اختيار استاذي انه لا يكون يمينا ثم رجع وقال يكون يمينا وفي الاجناس اذا قال دخلت الدار كان يمينا ولو قال والحق لا افعل كذا فهو يمين لان الحق من اسماء الله تعالى قال الله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين ولو قال وحق الله لا افعل كذا لم يكن يمينا في قول ابي حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف هكذا ذكر القدوري في شرحه وهو الصحيح لان الحق اذا ذكر غير مقرون بالالف واللام مضافا الى الله تعالى يراد به ما استحق الله تعالى على عباده من العبادات فصار كانه قال والعبادات لا افعل كذا فذلك لا يكون يمينا فلو قال وحقا لا افعل كذا لم يذكر هذا في شي من الكتب وقد اختلف المشايخ قال بعضهم يكون يمينا لانه ذكره منكرا واسماء الله تعالى كلها معرفة فعلمنا بدلالة التنكير انه لم يرد به اسم الله تعالى وانما اراد به تحقيق الوعد معناه افعل هذا لا محالة قال شمس الايمة الحلواني رحمه الله واذا قال وحرمة الله لا افعل كذا فهو نظير قوله وحق الله لا افعل كذا وفي فتاوى الفضلي اذا قال بحرمة شهد الله ولا اله الا الله ان لا افعل كذا انه لا يكون يمينا ولو قال واسم الله لا افعل كذا ذكر شيخ الاسلام في تعليل قوله والحق انه يكون يمينا ولو قال بسم الله ذكر الصدر الشهيد في واقعاته اختلف المشايخ فيه قال رحمه الله والمختار انه لا يكون يمينا والباء والواو من حروف القسم وفي القدوري اذا قال بسم الله فهو ليس بيمين الا ان ينويه وفي المنتقى رواية بشر عن محمد انه يمين وهو متعارف اهل بغداد ولو قال ووجه الله فهو يمين … الوجه يذكر ويراد به الذات قال الله تعالى كل شي هالك الا وجهه الا هو وروى الحسن عن ابي حنيفة انها ليس بيمين وتاويله اذا قصد بذلك … ولو قال لعمر الله فهو يمين لانه حلف ببقاء الله تعالى ولو قال اقسم او اقسم بالله او اشهد او اشهد بالله فهو يمين ولو قال علي يمين او يمين الله فهو يمين اما اذا قال علي يمين الله فلان معناه علي موجب يمين الله واما اذا قال علي يمين فلان اليمين لا تكون في الغالب الا بالله لان اليمين بغير الله حرام فكانه قال علي يمين الله وفي

المنتقى على يمين لا كفارة لها يريد به الايجاب فعليه يمين لها كفارة ورواه عن ابي حنيفة
رحمه الله وفيه ايضا عن ابي يوسف اذا قال لله على يمين وهو يريد انه يوجب على
نفسه ولم يقل ان فعلت فليس عليه شي وكذلك اذا قال لله على يمين غدا فهو
مثل قوله والله لم يقل شيا ولو قال على يمين اذا جاء غد فهو مثل قوله ان فعلت
ولو قال ان فعلت كذا فعلي يمين ان شا فلان ففعل ذلك الفعل وشا فلان
لزمه كما قال ولو قال ان كلمت فلانا فعلي من الايمان ما شا فلان فكلم فلان وشا
الرجل ان يلزمه من الايمان ثلثة او اقل او اكثر لم يلزمه ذلك ولا يسمي هذا تسمية
الحالف الايمان واشار الى الفرق فقال اذا سمى الحالف الايمان فقد جعلها على نفسه
وجعل ح في مشية فلان واذا قال فعلي من الايمان ما شا فلان فليس هذا حنث
بمشية فلان هذا بمنزلة رجل قال لاخر علي من الايمان ما شئت فقال الاخر
شئت يمينا وهاهنا لا يلزمه ولو قال علي يمين ان شئت فقال قد شئت
لزمه هذا مثل قوله علي يمين ان كلمت فلانا وكذلك اذا قال علي عهد الله
او ميثاقه او ذمته فهو يمين واذا قال بدين يم باخداي كه ار خربزه نوكه باي
نخورم فقد قيل ان يكون يمينا اذا نوى اليمين والاصح انه يمين بدون
النية فان قال بدين ميم وعهد كردم سوا وذاك يمين وذكر شمس الائمة الحلواني
رحمه الله في شرحه اورد في غير رواية الاصول اذا قال علي يمين بحلوقه ونسوه
سوكند خورده كه اين كار نكنم فهو يمين قال رحمه الله واذا قال سوكند
خورم لا يكون يمينا ولو قال مي خورم او قال الخرمي يكون يمينا لان الاول عدة
والثاني ايجاب الا ترى ان قول الشاهد بين يدي القاضي كواهي دهم لا يكون
شهادة واذا قال مي دهم يكون شهادة وقيل سوكند خورم يمين ايضا لانه
تفسير قوله احلف وذلك يمين فكذا هذا مذكور في فتاوى النسفي وكذلك
اذا قال سوكند خورم يكون يمينا ولو قال سوكند خورده ام ان كان صادقا
كان يمينا وان كان كاذبا فلا شي عليه وفي الواقعات في باب السين سوكند
خورم بخداى ان فعلت كذا فهو يمين لان الناس تعارفوه يمينا ولو قال
بر من سوكند خورم بطلاق حنث لا يكون يمينا لان الناس ما تعارفوه
يمينا ولو قال بر من سوكند بحيث كه اين كار نكنم فهو يمين وهو معنى
قوله علي يمين ولو قال مرا سوكند بطلاق است كه شراب خورم فشرب طلقت
امراته وان لم يكن حلف ولكن قال قلت ذلك لدفع تعرضهم لا يصدق
قضا ولو قال مرا سوكند خانه است كه شراب نخورم وشرب طلقت امراة
لان اوهام الناس تنصرف اليه ذكره في فتاوى النسفي ولم يشترط فيه نية المراة
والشيخ الامام الاجل ظهير الدين المرغيناني كان يشترط النية لوقوع الطلاق
والاصل انه لا يشترط وفي فتاوى الاصل اذا قال لامراته لا تخرجي
من الدار بغير اذني فاني قد حلفت بالطلاق فخرجت بغير اذنه لا تطلق
لانه ما اضاف الطلاق اليها وروي عن محمد اذا قال البتة لا افعل كذا
فهو يمين لان البتة هي اليمين فكانه قال احلف ولو قال لا اله الا الله
افعل كذا او سبحان الله افعل كذا فليس بيمين الا ان ينويه نوع اخر
في الحلف بصفات الله قال مشايخ العراق اذا حلف بصفة من صفات
ذات الله فهو يمين وان حلف بصفات من صفات الفعل فليس بيمين وجعلوا
الفاصل بين صفات الذات وبين صفات الفعل علامة فقالوا كل صفة يوصف

الله تعالى وبضدها فهو من صفات الفعل كالرضا والغضب والرحمة والسخط
فهذه الصفات مما يوصف الله تعالى بها وبضدها فقال الله تعالى يرحم
المومنين ولا يرحم الكفار ويرضى عن المتقين ويغضب على المنافقين وكل
صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها فهي من صفات الذات كالعلم
والعزة والقياس ان يكون قوله وعلم الله يمينا لان العلم من صفات الذات يوصف
الله تعالى به ولا يوصف بضده الا انا تركنا القياس فيه لانه كثر استعمال
هذا اللفظ فيما بين الناس للمعلوم يقول الرجل في دعائه اللهم اغفر علمك فينا
اي معلومك ويقال العلم ابي حنيفة رحمه الله فانصرف مطلق اللفظ اليه وصار
كانه قال ومعلوم الله تعالى ولو قال هذا لا يكون يمينا كذا هذا ومشايخ ما
ورا النهر قالوا ان حلف بصفة تعارف الناس الحلف بها فهو يمين وان حلف
بصفة لا يتعارف الناس الحلف بها لا يكون يمينا وهذا لان الحلف بالله تعالى
انما عرف يمينا بالشرع والشرع جعل الحلف بالله يمينا اذا حصل الحلف باسم من
اسماء الله تعالى لان الشرع ورد بالحلف بالله وانه اسم من اسماء الله تعالى واما
الصفة من الاسم وغيره على ما قيل صفات الله تعالى لا هو ولا غيره من حيث انهم
قالوا لا هو لا يكون اسما ومن حيث انهم قالوا لا غيره يكون اسما فكان بين الاسم
وغيره فان اتصل به تعارف الناس في الحلف به ترجح جانب الاسم فيصير ملحقا
بالاسم فيصير حالفا بالاسم وان لم يتصل به تعارف الناس يعتبر الجهتان على
السوا واحديهما يوجب ان يكون يمينا والاخرى يوجب ان لا يكون يمينا فلا يكون
يمينا بالاحتمال اذا عرفنا هذه الجملة جينا الى تخريج المسئلة اذا قال ورحمة الله
لا افعل كذا لا يكون يمينا وكذلك اذا قال وغضب الله او قال وعذاب الله
او قال وسخط الله او قال ورضى الله او قال وثواب الله لا يكون يمينا ولو قال
وقدرة الله يكون يمينا ولو قال وسلطان الله ذكر في القدوري ان اراد به
القدرة يكون يمينا وان اراد به المقدور لا يكون يمينا نوع اخر اذا قال
ودين الله لا افعل كذا فهذا ليس بيمين وكذلك اذا قال وطاعة الله
او قال وشرايعه او قال وحدوده او قال وعبادته او قال وانبيائه او قال وملئكته
او قال وعرش الله او قال وبيت الله او قال بالكعبة او قال بالصفا والمروة
او قال بالصلوة او قال بالصيام او قال بالقران او قال بالمصحف او بسورة من
القران فليس ذلك بيمين لان الاصل هو الحلف باسماء الله تعالى او الحلف بصفات
الحق وبالحلف باسمائه بالشروط الذي ذكرنا والحلف بهذه الاشيا ليس بحلف
بالله ولا بصفاته فلهذا لا يكون يمينا فعلى هذا تخرج جنس هذه المسائل
نوع اخر اذا قال هو يهودي او نصراني او مجوسي ان فعل كذا او
قال هو بري من الله او قال هو بري من الاسلام ان فعل كذا فهو يمين عندنا
حتى لو فعل ذلك الفعل يلزمه الكفارة به ورد الاثر عن رسول الله [illegible] عليه السلام
والمعنى فيه ان هذا التعليق لو صح حقيقة حرم الدخول من حيث انه صار سببا
للكفر بالتعليق والكفر حرام فلا يكون سببا له يحرم واذا لم يصح التعليق من حيث
الحقيقة يجعل كناية عن حكم لو صح التعليق وهو حرمة الدخول فصار قوله هو
يهودي ان دخل الدار نظير قوله دخول الدار علي حرام ومن قال دخول الدار علي
حرام كان يمينا لانه حرم الحلال على نفسه وتحريم الحلال يمين عندنا قال الله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك قال بعض المفسرين ان رسول الله عليه السلام حرم

العسل على نفسه وقال بعضهم حرم مارية القبطية على نفسه وكان
ذلك يمينا بدليل قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ولان حرمة الحلال
مسبب اليمين فالتنصيص عليه يجعل كالتنصيص على السبب مجازا فكانه
قال والله لا افعل كذا وفي العيون اذا قال هذا الرغيف حرام علي كان
يمينا وكذلك اذا قال كلام فلان علي حرام كان يمينا فعلى هذا اذا قال بالفارسية
حرام است با تو سخن كفتن كان يمينا وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
قال كلام فلان وفلان علي حرام فكلم احدهما يحنث ولو قال هذا الخمر حرام
علي شربها اختلف ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف رحمه الله فيما
بينهما قال احدهما هو ليس بيمين ولا يلزمه الكفارة وقال الاخر هو يمين ويلزمه
الكفارة وقال الصدر الشهيد في فتاواه المختار للفتوى انه ان اراد به التحريم
تجب الكفارة وان اراد به الاخبار او لم يكن له نية لا يلزمه الكفارة واذا كان
في يده دراهم فقال هذه الدراهم حرام علي فان اشترى بها شيا يحنث
في يمينه وان وهبها او تصدق بها لا يحنث في يمينه لان تحريم الحلال وان
كان يمينا الا انه لا يراد بهذا التحريم تحريم الهبة والصدقة وانما هو تحريم
الشرا لمن قال كل حل علي حرام لا يراد به تحريم كل حلال ولا يصرف يمينه الى كل
حلال وانما ينصرف الى الطعام والشراب خاصة حتى لو اكل طعاما او شرب شرابا
يحنث في يمينه ولو وطي امراته او جاريته او لبس ثوبا او ركب دابة لا يحنث في
يمينه كذا هاهنا وعن ابي يوسف في هذه المسئلة انه اذا انفقها بوجه من الوجوه
فان اشترى بها شيا او وهبها او تصدق بها او اعطاها في اجرة بيت او ما اشبه
ذلك فعليه كفارة يمين رواه بشر بن الوليد قال والحد عنده ان يجي رجل باهله
فيسعفهما وفي البقالي لو حرم طعاما او نحوه فهو يمين على ما تناوله العادة اكلا
في الماكول ولبسا في الملبوس الا ان يعني غيره قال وكذلك سائر التصرفات في
الاشياء قال ولا يعتبر استيفاء الطعام بالاكل ولو قال لا يحل لي ان افعل كذا
فان نوى التحريم عليه فهو يمين وفيه ايضا اذا قال الخبز حرام فهو ليس بيمين
الا ان يقول حرام علي لان الخمر وعلى قياس مسئلة الخمر يجب ان يكون فيه خلاف
عند ابي حنيفة وابي يوسف على ما اختاره الصدر الشهيد وفي مسئلة
الخمر يجب ان يكون مسئلة الخبز كذلك وفي البقالي ايضا اذا قال ان اكلت
هذا الطعام فهو علي حرام فهذا ليس بيمين حتى لو اكله لا يلزمه الكفارة ولو
قال والله لا اكل هذا الطعام وان اكلته فعلي حرام فاكل منه لزمه الكفارة
وفي المنتقى اذا قال لغيره كل طعام اكله في منزلك فهو علي حرام ففي
القياس لا يحنث اذا اكله وهكذا روى ابن سماعة عن ابي يوسف لانه حرمه
بعد ما ادخله وفي الاستحسان يحنث ويكون هذا على معاني كلام الناس والناس
يريدون بهذا ان اكله حرام وفي الحيل ان اكلت عندك طعاما ابدا فهو علي
حرام فاكل لم يحنث ولو قال هذا الثوب علي حرام ان لبسته فلبسه ولم
ينزعه حنث في يمينه امراة قالت لزوجها انت علي حرام او قالت حرمتك
على نفسي فهذا يمين حتى لو طاوعته في الجماع كان عليها الكفارة وكذلك اذا اكرهها
على الجماع يلزمها الكفارة بخلاف ما اذا حلف لا يدخل دار فلان فادخل حبسا
الى اصل المسئلة وهو قوله هو يهودي او نصراني ان فعل كذا اذا كان
يمينا وفعل ذلك الفعل حتى حنث ولزمه الكفارة هل يصير كافرا اختلف المشايخ

فيه قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والمختار للفتوى انه ان كان عنده انه
يكفر متى اتى بهذا الشرط ومع هذا اتى به يصير كافرا لرضاه بالكفر وكفارته ان
يقول لا اله الا الله وان كان عنده انه اذا اتى بالشرط لا يصير كافرا لا يكفر
لان هذه الالفاظ صارت كناية عن اليمين بالله فكانه قال والله ان فعلت
كذا او لو قال والله ان فعلت كذا ونفعل لا يصير كافرا كذا هاهنا وهذا
اذا احلف بهذه الالفاظ على امر في المستقبل اما اذا حلف بهذه الالفاظ على
امر في الماضي بان قال هو يهودي او نصراني او مجوسي ان فعل كذا امس وهو
يعلم انه قد كان فعل لا شك انه لا يلزمه الكفارة عندنا لانها يمين غموس
وهل يصير كافرا اختلف المشايخ بعضهم قالوا يصير كافرا لانه علق الكفر بما هو
موجود والتعليق بما هو موجود تنجيز فكانه قال هو يهودي قال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله والمختار للفتوى انه ان كان عنده انه يمين ولا يكفر متى حلف
به لا يكفر وان كان عنده انه يكفر متى حلف به يكفر لرضاه بالكفر واما اذا قال يعلم
الله انه قد فعل كذا وهو يعلم انه لم يفعل او قال يعلم الله انه لم يفعل كذا
وقد علم انه فعل اختلف المشايخ فيه عامتهم على انه يصير كافرا لانه وصف الله
تعالى بما لا يجوز ان يوصف به لكونه وصفه بكونه عالما بوجود الفعل منه
في الماضي ولم يوجد منه ذلك الفعل والعلم بوجود شي لم يوجد لا يكون
فقد وصف الله تعالى بما لم يوصف به فيكون كفرا كما لو وصفه بالجهل او العجز
ولو قال هو ياكل الميتة ان فعل كذا لا يكون يمينا وكذلك اذا قال هو يستحل
الميتة او يستحل الخمر او الخنزير لا يكون يمينا وكان يجب ان يكون لان استحلال
الحلال كفر فهذا علق الكفر بالشرط وتعليق الكفر بالشرط يمين كما لو قال هو يهودي
ان دخل الدار قلنا استحلال هذه الاشياء ليس بكفر لا محالة فان في حالة
الضرورة تصير هذه الاشيا حلالا ولا يكون كفرا فاذا احتمل ان يكون استحلال
هذه الاشياء كفرا كما في غير حالة الضرورة فيكون يمينا واحتمل ان لا يكون كفرا
كما في حالة الضرورة فلا يكون يمينا بالشك بخلاف قوله هو يهودي ان فعل كذا
فان اليهودي من انكر رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وانكار رسالة محمد كفر
على كل حال والحاصل ان كل شي هو حرام حرمته موبدة بحيث لا تسقط
حرمته بحال من الاحوال كالكفر واشباهه فاستحلاله معلق بالشرط يكون يمينا
وكل شي هو حرام بحيث تسقط حرمته بحال كالميتة والخمر واشباه ذلك فاستحلاله
معلق بالشرط لا يكون يمينا ولو قال ان فعلت كذا فاشهد واعلى بالنصرانية
فهو [illegible] ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله في فتاواه لان هذا بمنزلة
قوله [illegible] نصراني ان فعل كذا وفي مجموع النوازل اذا قال انا بري من المجوسي
ان فعلت كذا او قال از هزار موغ وتد سايد ترم ان فعلت كذا فهو يمين وكذلك
اذا قال انا شريك النصارى او قال انا شريك الكفار ان فعلت كذا كا [illegible]
ولو قال اكر اين زن را نخواهم مرا موغ حواست وجهود خوانيد و [illegible]
كنيد ثم تزوجها لا يلزمه شي لانه امرهم بالشتم واللعن وما وصف نفسه به في
فتاوى النسفي ولو قال هرچه موغان موغي كرده اند وجهودان جهودي
كرده اند در كرده اند وجهودان كرده اند كردن من كه اين كار نكرده ام وقد
كان فعل ذلك لا يلزمه شي ولو قال هرچه مسلمانان كرده ام به كافران دادم اين
فعلت كذا لا يكون يمينا واذا قال مسلماني نكرده ام اكر فلان كار كنم فهذا ليس بيمين

لانه لغو الا اذا عنى ان ما صام وصلى لا يكون حقا او ان فعلت كذا وان
ما علمت لم يكن حقا ان فعلت كذا فحينئذ يكون يمينا لان هذا كفر فصار كما
قال هو كافر ان فعل كذا فعلى هذا القياس اذا قال بالفارسية ما قال الله تعالى
كذب ان دخلت الدار كان يمينا في اخر الباب الاول من ايمان الواقعات اذا قال
بالفارسية هر اسپيدى كه از خداى دارم نومیدم ان فعلت فهذا يمين لان الياس
من الله كفر فهو بمنزلة قوله هو كافر ان فعل كذا في ايمان النوازل نوع اخر
اذا قال ان فعلت كذا فانا برى من الله ورسوله فهو يمين فعل ذلك الفعل يكفيه
كفارة واحدة ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من الله فهو يمين لان البراءة من
الله تعالى كفر وتعليق الكفر بالشرط يمين ولو قال وانا برى من الله ومن رسوله
ففعل لزمه كفارتان لانهما يمينان هكذا ذكر في فتاوى الليث رحمه الله وفي
فتاوى اهل سمرقند اذا قال ان فعلت كذا فانا برى من الله ورسوله والله
ورسوله برى منه ففعل فعليه اربع كفارات لانها اربع ايمان قيل ما ذكر في
فتاوى اهل سمرقند ليس بصحيح وانما الصحيح ما ذكر في فتاوى ابى الليث لانه
لا بد وان يقول وبرى من رسوله حتى تتعدد اليمين ولو قال انا برى من الله ان
كنت فعلت كذا امس وقد كان فعل وهو يعلم به اختلف المشايخ فيه والمختار
للفتوى ما ذكرنا نظير قوله هو يهودى ان كنت فعلت كذا انه ان كان في زعمه ان
مثل هذا الحلف كفر يكفر ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من القران فهو يمين
ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من المصحف فهذا ليس بيمين بخلاف ما اذا قال
فانا برى مما في المصحف حيث يكون يمينا لان الذى في المصحف قران فصار كانه فانا
برى من القران ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من كل اية في المصحف فهو يمين
واحدة في العيون وكذلك اذا قال ارسنيد وسمعت انه قران سرا فهو
فهو يمين واحدة ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من الكتب الاربعة فهو يمين
واحدة وكذلك اذا قال ان فعلت فانا برى من القران والزبور والتورية
والانجيل فحنث لزم كفارة لانها يمين واحدة ولو قال فانا برى من القران وبرى
من الزبور وبرى من التورية وبرى من الانجيل فهذا اربعة ايمان اذا حنث يلزمه
اربع كفارات ولو قال ان كنت فعلت كذا فانا برى من القران فقد كان فعل
وعلم به فالجواب المختار فيه كالجواب فيما اذا قال فهو برى من الله
ولو رفع كتاب الفقه او دفتر الحساب فيه مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم
وقال انا برى مما فيه ان فعلت كذا فهذا يمين اذا قال از خداى بيزارم
وان لا اله الا الله بيزارم وان شهد الله بيزارم ان فعلت كذا ففعل
فعليه ثلث كفارات اذا قال ان فعلت كذا فانا برى من صوم رمضان
او من الصلوة فهذا يمين لان البراءة عن هذه الاشياء كفر ولو قال انا برى
من هذه الثلثين يوما تعنى شهر رمضان ان نوى البراءة عن فرضيتها
كان يمينا كما لو قال انا برى من الايمان ان فعلت كذا وان نوى البراءة
عن اجرها لا يكون يمين لانه غيب وان لم يكن له نية لا يكون يمينا في
الحكم لمكان الشك وفي الاحتياط كفر ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من
حجتى التى حججت او من صلوتى التى صليت فهذا لا يكون يمينا بخلاف ما اذا
قال ان فعلت كذا فانا برى من القران الذى تعلمت حيث يكون يمينا
والفرق انه في المسئلة الاولى تبرا عن فعله الذى فعل لا عن الحجة المشروعة

والصلوة

والصلوة المشروعة والتبرا عن فعله لا يكون كفرا اما في المسئلة الثانية
تبرا عن القران الذى تعلم والقران قران تعلمه فيكون التبرو عنه كفرا حتى
ان في المسئلة الاولى لو قال انا برى عن الحجة او قال عن الصلوة كان يمينا
ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من القبلة وذكر في فتاوى ابى الليث
رحمه الله انه يمين وذكر في فتاوى اهل سمرقند انه ليس بيمين
والصحيح انه يمين لان التبرو عن القبلة كفر ولو قال انا برى من
المغلظة ان فعلت فهذا ليس بيمين ولو قال عما في المغلظة فقد قيل انه
ليس بيمين لان المغلظة ايمان وهي تعرف بها هكذا ولو قال انا برى من الايمان
وقيل بانه يمين لان في المغلظة اسم الله تعالى فتكون هذه براءة
عن اسم الله تعالى والبراءة عن اسم الله تعالى يمين وصار كدفتر الحساب
او الفقه المكتوب فيه اسم الله ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من
الشفاعة ذكر في مجموع النوازل انه يمين وقد قيل هو ليس بيمين
وهو الاصح لان الشفاعة وان كان حقا فمنكرها مبتدع وليس بكافر
وفي فتاوى ما وراء النهر اذا قال ان فعلت كذا فلا اله لى في السماء
قال ابو الاسد وعبد الله الكرسى انه يمين عند نا ولا يكفر نوع اخر
في تحليف الغير ذكر في فتاوى اهل سمرقند سلطان اخذ رجلا وحلفه
بايزد فقال الرجل مثل ذلك فلم يات يوم الجمعة لا يلزمه شى لانه لما قال
بايزد وسكت ولم يقل قل بايزد ان لم تقل كذا لم تنعقد اليمين وتشعب
عن هذه كثير من المسايل وفيه رجل مر على رجل فاراد الممرور
عليه ان يقوم للمار فقال له المار بالفارسية بالله اگر خيزى فقال ليلزم
المار كفارة لانه لغو من الكلام وذكر ابرهيم النخعى اليمين على نية الحالف
ان كان مظلوما وعلى نية المستحلف ان كان ظالما وبه قال اصحابنا مثال
الاول اذا اكره الرجل على بيع عين في يديه يحلف المكره بالله انه دفع الى
هذا الشى فلان يعنى بايعه حتى يقع عند المكره ان ما في يده هل هو فلا
يكرهه على بيعه يكون كما نوى ولا يكون ما حلف يمين غموس لا حقيقة
لانه نوى ما يحتمله لفظه ولو صرح بما نوى كان صادقا فكذا اذا اضمر ذلك
بقلبه ولا معنى ان الغموس ما يقتطع به حق امرى مسلم ولم يوجد ههنا
ذلك لانه دفع الظلم عن نفسه ومثال الثانى اذا ادعى عينا في يدى رجل
انى اشتريته منك بكذا او انكر الشراء فاراد المدعى ان يحلف المدعى عليه بالله
ما وجب عليك تسليمه الى فحلف المدعى عليه على هذا الوجه ويعنى به التسليم
الى هذا المدعى بالهبة لا بالبيع وهذا وان كان صادقا فيما حلف فهو يمين غموس
معنى لانه قطع به حق امرى مسلم فلا يعتبر نيته لهذا كان المعنى في ذلك ان
المدعى عليه اذا كان ظالما فاليمين مشروعة لحق المدعى عليه عن اليمين فيصل
المدعى الى حقه ان حلف كاذبا يهلك بسبب اليمين الكاذبة كما اهلك حق
فيكون اهلاكا بازاء اهلاك كالقصاص وانما يحصل هذا المعنى اذا اعتبر
نية المستحلف اما اذا لم يكن المدعى عليه ظالما فاليمين مشروعة لحق المدعى
عليه حتى يقطع منازعة المدعى من غير حجة فيعتبر نية الحالف فيه ولهذا
يعتبر في اليمين علم الحالف على ما قال عليه السلام من حلف على يمين لا يستثنى
فالبر فيها على علمه يعنى اذا حلف وعنده الامر كما حلف ثم تبين خلافه لم يكن

لم يكن اثما في يمينه ويعتبر فيه ما عند صاحب الحق قال الشيخ الامام خواهر
زاده وهذا الذى ذكرنا في اليمين بالله فاما اذا استحلف بالطلاق او العتاق
وهو ظالم او مظلوم فنوى خلاف الظاهر بان نوى الطلاق عن الوثاق او
العتاق عن عمل كذا او نوى الاخبار فيه كاذبا فانه يصدق فيما بينه
وبين ربه لانه نوى ما يحتمله لفظه والله مطلع عليه الا انه ان كان مظلوما
لا ياثم اثم الغموس لانه ما قطع به حق امرى مسلم وان كان اثما اثم الغموس
وان كان ما نوى صدقا حقيقة لان هذه اليمين غموس معنى لانه قطع بها حق
امرى مسلم قال القدورى في كتابه ما نقل عن ابرهيم ان اليمين على نية
المستحلف ان كان الحالف ظالما فهو صحيح في كونه مستحلفا على امر في الماضى
لان الواجب باليمين كاذبا الاثم فمتى كان ظالما فهو اثم في يمينه وان نوى
ما يحتمله لفظه لانه توصل بهذه اليمين الى ظلم غيره وهذا المعنى لا ينافي
اليمين على امر في المستقبل فيعتبر فيه نية الحالف على كل حال رجل
قال لاخر والله لا اجى الى ضيافتك فقال رجل اخر للحالف ولا تجى الى ضيافتى
ايضا فقال نعم يصير حالفا في حق الثانى بقوله نعم حتى لو ذهب الى ضيافة
الاول او الى ضيافة الثانى حنث في يمينه في مجموع النوازل اذا قال لاخر
الله ليفعلن كذا او قال فالله ليفعلن كذا فقال الاخر نعم فاراد كل
واحد منهما ان يكون حالفا فكل واحد منهما حالف لان قوله نعم جواب
والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فكانه قال والله لا فعلن كذا فكان
يمينا وان اراد المبتدى ان يكون مستحلفا واراد المجيب ان يكون عليه يمين
ويكون قوله نعم على ميعاد من غير يمين فهو كما لو نوى ولا يمين على واحد
منهما لان المبتدى والمجيب كل واحد نوى من كلامه ما يحتمله وان لم يكن
لواحد منهما نية ففي قوله الله الحالف هو المجيب وفي قوله والله الحالف
هو المبتدى وفي المنتقى اذا قال الله ليفعلن كذا ولا نية له ان يكون
حلفا ولا استحلافا فهو على الاستحلاف ولا شى على واحد منهما ان لم ينو
المجيب الحلف وان نوى القايل بذلك الحلف فهو حلف منه وان قال والله
ليفعلن كذا او كذا غدا فقال الاخر نعم ولا نية لواحد منهما فالحالف هو
المجيب نوع اخر في تكرار الاسم ما يكون يمينا او يمينين قال محمد رحمه
الله في الجامع الكبير قال الرجل والله والرحمن لا افعل كذا لا افعل كذا
لا افعل كذا كان يمينين حتى اذا حنث بان فعل ذلك الفعل كان عليه كفارتان
في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انها يمين واحدة فالاصل
في جنس هذه المسايل ان الحالف بالله تعالى اذا ذكر اسمين وبنى عليهما الحلف فان
كان الاسم الثانى نعتا للاسم الاول ولم يذكر بينهما حرف العطف كان يمينا واحدة
باتفاق الروايات كما في قوله والله الرحمن الرحيم لا افعل كذا لان الثانى
لما صلح نعتا للاول لا بد ان يجعل نعتا كما في قوله مررت بزيد الصالح كان الصالح
نعتا لزيد قلنا والنعت مع المنعوت شى واحد وان كان الاسم الثانى يصلح
نعتا للاسم الاول وذكر حرف العطف كانا يمينين في ظاهر الرواية وروى الحسن
عن ابى حنيفة انها يمين واحدة بيانه في قوله والله والرحمن لا افعل كذا
وجه هذه الرواية ان هذه الواو يجوز ان تكون واو العطف فيكون الخبر المذكور
للاسم الثانى خبرا للاول فيكون يمينين على هذا الاعتبار ويجوز ان يكون واو القسم

لا واو العطف لان واو القسم غير واو العطف فان واو القسم مما لا يبتدا به
وحرف العطف مما لا يبتدا به وعلى هذا التقدير يصير تاركا للقسم بالاسم الاول
مبتدا القسم بالاسم الثانى كانه قال والله وسكت ثم قال والرحمن لا افعل
كذا فيكون يمينا واحدة وقع الشك في ثبوت ما زاد على اليمين الواحدة فلا
يثبت الزيادة بالشك وجه ظاهر الرواية ان هذا الواو اذا احتمل ان تكون
واو العطف احتمل ان تكون واو القسم حمل على واو العطف عند الاطلاق
لان الواو يحتاج اليه للعطف اذ العطف بدونه لا يصح غير محتاج اليه للقسم
لان القسم بدون الواو صحيح فكانه حمله على ما يحتاج اليه اولى واذا حملنا على
واو العطف صار الخبر المذكور للاسم الثانى مذكورا للاسم الاول فكانا يمينين
هذا اذا كان الاسم الثانى يصلح نعتا للاول فاما اذا كان الاسم الثانى لا يصلح نعتا
للاول ان ذكر بينهما حرف العطف كما في قوله والله والله لا افعل كذا كانا
يمينين في ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن محمد انها يمين واحدة
وهكذا روى عن ابى يوسف وفي المنتقى والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية
لما قلنا في قوله والله والرحمن وان لم يذكر بينهما حرف العطف كانت يمينا واحدة
باتفاق الروايات هكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله في شرح الجامع بيانه
في قوله والله الله ويكون ذكر الاسم الثانى على سبيل التكرار والاعادة للاول
وفي المنتقى اذا قال والله والله والله لا افعل كذا قال محمد رحمه الله
فذلك ثلثة ايمان في القياس بمنزلة قوله والله والرحمن والرحيم لا افعل
كذا وفي الاستحسان تكون يمين واحدة ولو قال والله ووالله لا افعل
كذا القياس ان يكون يمينين وفي الاستحسان ان تكون يمينا واحدة قال
على هذا معانى كلام الناس ومعنى هذا الكلام ان الناس في عرفهم وعادتهم
يريدون يمينا واحدة الا انهم يكررون ذلك للتاكيد وفيه ايضا اذا قال
والله لا افعل كذا انهما يمينان وكذلك اذا قال هو يهودى ان فعل كذا
وهو نصرانى ان فعل كذا وهما يمينان ولو قال هو يهودى ونصرانى ان
فعل كذا فهما يمينان ولو قال هو يهودى ونصرانى ان فعل كذا فهو يمين
واحدة وعن ابى يوسف عن ابى حنيفة في القدورى فيمن حلف في مقعد
واحد ايمانا قال عليه لكل يمين كفارة والمجلس والمجالس في ذلك سواء ان
عنى باليمين الثانية الاولى لم يستقم ذلك في اليمين بالله تعالى لان وجوب
الكفارة في اليمين بالله بذكر الاسم والثانى غير الاول في الذكر وهذا ليس
باخبار عن الاول قال وان كان حلف بحج او عمرة فهذا يستقيم لان الصيغة
صيغة اخبار فيستقيم اراد به الاخبار عن الاول وفي ايمان الاصل
في باب من الايمان اذا حلف الرجل على امر لا يفعله ابدا ثم حلف في ذلك
المجلس او في مجلس اخر لا يفعله ابدا ان نوى بالثالثة يمينا مبتدا او نوى به التغليظ
والتشديد على نفسه او لم ينو شيئا كانا يمينين حتى اذا حنث كان عليه كفارة
يمينين وان نوى بالثانية الاولى كان عليه كفارة يمين واحدة وفي البقالى
عن ابن سلام اذا قال انا اعقد الزنار عن نفسه كما يعقد النصارى وانا برى
مما اتى به جبريل عليه السلام انهما يمينان
يجب ان يعلم بان اليمين بالله تعالى على نوعين نوع في الاثبات
ونوع في النفى وكل نوع من ذلك على وجهين اما ان تكون مطلقا او موقتا فاما

فلطلق في الاثبات بان قال والله لاكلن هذا الطعام والله لاشربن هذا الشراب ولم يقل اليوم وما اشبهه فالبر فيه انما يكون بتحصيل الاكل والشرب في العمر وفوات البر بهلاك الحالف او المحلوف عليه حتى ان في هذه المسئلة اذا اهلك الطعام بان احترق او اهلكه غيره او ما اشبه ذلك او مات الحالف يقع الحنث ويلزمه الكفارة لان شرط الحنث قد وجد واليمين باقية لان شرط الحنث في هذه المسئلة فوات اكل او شرب مقدر بالوقت لانه لم يذكر ليمينه وقتا الا ترى انه لو هلك الطعام من ساعته يحنث في يمينه وههنا بهلاك الطعام او الماء فات الاكل والشرب واليمين قائمة لانها لم تنحل قبل ذلك وكذا بهلاك الحالف فوات الاكل واليمين قائمة فيمكن القول بالحنث وايجاب الكفارة واما اذا وقت لذلك وقتا بان قال والله لاكلن هذا الطعام والله لاشربن هذا الشراب اليوم فالبر فيه انما يكون بتحصيل الاكل والشرب في اليوم وفوات البر بمضي اليوم مع بقاء الطعام والشراب وبقاء الحالف ولا يفوت البر بموت الحالف قبل مضي اليوم حتى لا يحنث في يمينه بالاتفاق وهل يفوت البر بهلاك الطعام او الشراب قبل مضي اليوم حتى لا يلزمه الكفارة قبل مضي اليوم واختلفوا فيما اذا مضى اليوم قال ابو يوسف يفوت ويجب الكفارة وقال ابو حنيفة رحمه الله ومحمد لا يفوت ولا يجب الكفارة وعلى هذا الاختلاف اذا قال والله لاقضين حق فلان غدا فقضاه اليوم او ابراه الطالب اليوم ثم جاء الغد فالمسئلة على هذا الخلاف وعلى هذا الخلاف اذا حلف ليقضين حق فلان يوم الجمعة او قال ان لم ادفع اليك حقك يوم الجمعة فكذا فمات فلان قبل يوم الجمعة بطلت اليمين عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حاصل الخلاف راجع الى حرف ان بهلاك المحلوف عليه قبل مضي اليوم او بهلاك الحالف قبل مضي اليوم هل تنحل اليمين عند ابي حنيفة ومحمد تنحل لان بهلاكهما يفوت محل اليمين وهو خبر محتمل للصدق والكذب فتحل اليمين عندهما خبر محتمل للصدق والكذب الا ترى ان عندهما لا تنعقد اليمين ابتداء اذا لم يكن الخبر محتملا للصدق حتى ان من حلف وقال والله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تنعقد اليمين عندهما وانما قلنا بان بهلاك الحالف والمحلوف عليه يفوت الخبر الذي هو محتمل للصدق لان تحقق الصدق فيما اخبر بعد هلاك احدهما لا يتصور واذا انحلت اليمين بهلاك احدهما فشرط الحنث وهو عدم الاكل وجد واليمين منحلة فلا يقع الحنث وعند ابي يوسف بهلاكهما تنحل اليمين لان هلاكهما قبل مضي اليوم لا يفوت محل اليمين عنده لان محل اليمين عنده خبر في المستقبل وكونه محتملا للصدق والكذب فصل في الباب الا ترى ان كون الخبر في المستقبل محتمل للصدق ليس بشرط لانعقاد اليمين ابتداء حتى ان في مسئلة الكوز تنعقد اليمين عنده فكذا كون الخبر محتملا للصدق لا يكون شرطا لبقاء اليمين فيوجد شرط الحنث واليمين باقية فيقع الحنث فنزول الكلام الى الابتداء فوجه قول ابي يوسف ان القدرة على تحقيق الصدق ليس بشرط لانعقاد اليمين ابتداء الا ان مسئلة مس السماء وتحويل الحجر ذهبا فان من حلف وقال والله لامس السماء والله لاحولن الحجر ذهبا فانه تنعقد يمينه وكذلك اذا حلف ليقتلن فلانا وفلان ميت وهو يعلم بموته فانه تنعقد يمينه وان كان عاجزا عن تحقيق الصدق فاذا لم يكن القدرة على تحقيق

الصدق

الصدق فيما اخبر شرطا لانعقاد اليمين لا يكون كون الخبر محتملا للصدق شرطا ايضا لان المقصود من كون الخبر محتملا للصدق تحقيق الصدق فيما اخبر لان البر به تقع وهو المقصود من اليمين وابو حنيفة ومحمد قالا اليمين في الاصل شرعت لايجاب الصدق في الخبر فيكون محله خبرا يحتمل الصدق لان محل العقد ما يتصور فيه حكم العقد كمحل فان محل البيع ما يتصور فيه حكم البيع وهو عين هو مال لان البيع شرع لتحقيق الصدق فيما اخبر وتحقق الصدق فيما اخبر انما يكون في خبر يحتمل الصدق والصدق انما يتحقق فيما اخبر بالاكل والشرب لا يتحققان والماكول والمشروب معدوم فالفعل بدون محله لا يتصور والصدق انما يتصور بتصور الفعل واما اذا حلف ليقتلن فلانا وفلان ميت قلنا ذكر محمد رحمه الله مسئلة القتل في الاصل على التفصيل فقال اذا كان الحالف يعلم بموته فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لا تنعقد يمينه وفي مسئلة الكوز لم يفصل بينما اذا علم الحالف وقت الحلف انه ليس في الكوز ماء وبين ما اذا لم يعلم فمن مشايخنا من قال في مسئلة الكوز على هذا التفصيل ايضا لان المعنى لا يوجب الفصل ومنهم من فرق بينهما واطلاق محمد رحمه الله في مسئلة الكوز تدل على الفرق والفرق وهو ان في القتل يتبين له ان الروح والبضع والجرح فمتى لم يعلم الحالف بموت فلان فقد عقد يمينه على الامرين على الجرح وازهاق الروح القائم في وقت الحلف وازهاق الروح القائم وهو ميت مستحيل الكون فلم تنعقد يمينه فاما اذا علم بموته فقد عقد يمينه على ما بقي فيه وهو الجرح فان جرحه فقد بر في يمينه وما لا فلا وفي مسئلة الكوز عقد يمينه على ايجاد الشرب في الماء المشار اليه وايجاد الشرب في ماء مشار اليه بدون الماء مستحيل الكون فقد عقد يمينه على ما هو مستحيل الكون فلا ينعقد فلهذا افترقا وذكر في طلاق المنتقى مسئلة القتل على خلاف ما ذكر في الاصل فقال اذا قال الرجل عبده حر ان لم اقتل فلانا وفلان ميت فان كان يعلم بموته حين حلف فهو بمنزلة يمينه على شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه فلا يحنث عند ابي حنيفة ومحمد لانه لم يحلف على شيء وان كان لا يعلم بموته حين حلف فهو حانث وقال ابو يوسف يحنث في الوجهين ولو قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فعبده حر او قال فامراته طالق فاريق الماء او مات الحالف ان لم يوقت ذلك وقتا [illegible] الحنث وطلقت المراة وعتق العبد وان وقت لذلك وقتا بان قال اليوم ان اريق الماء قبل مضي اليوم لا يلزمه الحنث قبل مضي اليوم بالاجماع وهل يحنث بعد مضي اليوم لا يلزمه الحنث عند ابي حنيفة ومحمد ويلزمه عند ابي يوسف وان مات الحالف قبل مضي اليوم لا يلزمه الحنث بالاجماع وان لم تكن في الكوز ماء فهو على الخلاف الذي مر واذا قال لا افعل كذا وذكر لذلك وقتا بان قال شهرا او يوما او ما اشبه ذلك او لم يذكر له وقتا فله ان يفعل ذلك الفعل متى شاء ولا يلزمه الفعل من وقت اليمين فاذا قال لا افعل فهو وقت اليمين

اذا جعل الحالف ليمينه

غاية وفاتت الغاية بطلت اليمين عند ابي حنيفة ومحمد حتى ان من قال لغيره والله لا اكلمك حتى ياذن لي فلان او قال لغريمه والله ما افارقك حتى

تقضيني حقي فمات فلان قبل الاداء او برئ من المال فاليمين ساقطة في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وعلى هذا اذا حلف ليوفين فلانا ماله اليوم فابرا الطالب وعلى هذا تخرج جنس هذه المسائل اذا قال ان فعلت كذا ما دمت ببخارى فكذا فخرج من بخارى ثم رجع وفعل يجب ان يعلم بان كلمة ما زال وما دام وما كان غاية ينتهي اليمين بها فاذا حلف لا يفعل كذا ما دام ببخارى فقد انتهى يمينه بالخروج فاذا عاد عاد اليمين منتهية فاذا فعل ذلك الفعل لا يحنث في القدوري وكذلك على هذا اذا حلف لا يشرب النبيذ ما دام ببخارى فخرج ثم عاد وشرب لا يحنث في يمينه في فتاوى الفضلي وعلى هذا اذا حلف لا يصطاد ما دام فلان في هذه البلدة وفلان امير هذه البلدة فخرج الامير الى بلدة اخرى لامر فاصطاد الحالف قبل رجوعه او بعد رجوعه لا يحنث في يمينه لان اليمين انتهت بخروج الامير في فتاوى ابي الليث رحمه الله وعلى هذا اذا حلف لا يدخل دار فلان ما دام فلان فيها فخرج فلان باهله ثم عاد ودخل الحالف لا يحنث لان اليمين انتهت بخروجه في العيون وعلى هذا اذا حلف لا يكلم فلانا ما دام في هذه الدار فخرج بمتاعه واهله ثم عاد وكلمه لا يحنث في القدوري والمعنى ما ذكرنا ثم في بعض هذه المسائل ذكر خروجه باهله ومتاعه وفي بعضها ذكر خروجه ولم يذكر اخراج اهله وعياله ونص في فتاوى ابي الليث في مسئلة اخرى ان اخراج اهله ومتاعه شرط فانه اذا قال لاخر والله لا اكلمك ما دمت في هذه الدار فهو على ما كان ساكنا ولا يسقط عنه الا بانتقال السكنى لان قوله ما دامت في هذه الدار عبارة عن قوله ما سكنت فانما ينتهي اليمين ببطلان السكنى وذلك بانتقاله باهله ومتاعه واثاثه على ما ياتي بيانه في فصل السكنى ان شاء الله تعالى ونص الفضلي في فتاواه ان نقل اهله ومتاعه ليس بشرط وخروج المحلوف عليه بنفسه يكفي لانتهاء اليمين فانه قال في مسئلة الشرب لو خرج من بخارى بنفسه لا غير ثم عاد وشرب لا يحنث الا اذا عنى بقوله ما دمت ببخارى ان يكون بخارى وطنا له وفي القدوري اذا قال والله لا اكلم فلانا ما دام عليه هذا الثوب او ما كان عليه او ما لم يزل عنه فنزعه ثم لبسه وكلمه لا يحنث ولو قال لا اكلمه وعليه الثوب فنزعه ثم لبسه وكلمه يحنث لان في هذه الصورة ما جعل اليمين موقتة بوقت بل قيدها بصفة فبقي اليمين ما بقي تلك الصفة وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لابويه ان تزوجت ما دمتما حيين فكذا فتزوج امراة في حيوتهما وحنث لو تزوج امراة اخرى في حيوتهما لا يلزمه الحنث لو قال كل امراة اتزوجها ما دمتما حيين او قال بالفارسية [illegible] يلزمه الحنث بكل امراة يتزوجها ما داما حيين فان مات احدهما روى عن محمد انه تسقط اليمين حتى لو تزوج امراة بعد ذلك لا يلزمه حكم الحنث لان شرط الحنث التزوج ما داما حيين ولا يتصور ذلك بعد موت احدهما فتسقط اليمين ضرورة وفي المنتقى رواية مجهولة اذا قال لابويه كل امراة اتزوجها فهي طالق حتى تموتا فمات احدهما لا تسقط اليمين ولو قال كل امراة اتزوجها ما دمتما حيين فمات احدهما تسقط اليمين حتى لو تزوج امراة بعد ذلك لا يلزمه الحنث وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لامراته والله لا اكلمك ما دام ابواك حيين فكلمها بعد ما مات احدهما لا يحنث لان اليمين قد سقطت بموت احدهما وفي هذا

الموضع

الموضع اذا حلف لا ياكل هذا الطعام ما دام في ملك فلان فباع فلان بعضه ثم اكل الحالف الباقي لا يحنث لان اليمين قد انتهت ببيع البعض واذا قال لغيره ان لم اخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فعبدي حر او قال فامراتي طالق فاخبر فلانا بما صنع فلم يضربه حتى مات لم يحنث في يمينه الاصل ان كلمة حتى تجيء في كلام العرب بمعنى الغاية قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وتجيء بمعنى لام السبب قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله معناه ليسمع كلام الله وتجيء بمعنى العطف يقال جاءني القوم حتى زيد اي زيد معهم ثم انها في الاصل للغاية فيحمل على الغاية ما امكن وشرط امكان حملها على الغاية ان يكون ما دخل عليه كلمة حتى قابلا للامتداد وان يكون ما دخل عليه كلمة حتى مقصودا او موثرا في انهاء المحلوف عليه وفي تركه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السبب وشرط امكان حملها على لام السبب ان يكون العقد معقودا على فعلين احدهما من جهته والاخر من جهة غيره ليصلح احدهما جزاء للاخر وان تعذر حملها على لام السبب يحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها فان اقلع عن الفعل قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبراءة اذا ثبت هذا جئنا الى تخريج المسئلة فنقول شرط البر في هذه المسئلة الاخبار مطلقا لا اخبار ينتهي بالضرب لان الاخبار مما لا يمتد ولهذا لا يضرب له مدة ولا يقال اخبرته يوما او شهرا او ما اشبه ذلك فلا يمكن حمل حتى على الغاية فيحمل على لام السبب وامكن ذلك لان الاخبار يصلح سببا للضرب لانه بالاخبار ما صنع اغراه بالضرب فيحمل عليه كانه قال ان لم اخبر فلانا بما صنعت ليضربك وهذا او قوله ان لم اتسبب لضربك سواء واذا اخبر فقد تسبب لضربه فبر في يمينه وهذا نظير ما لو حلف ليهبن لفلان ثوبا حتى يلبسه او دابة حتى يركبها فوهب بر في يمينه لبسه فلان او لم يلبس ركبها فلان او لم يركب وكذلك اذا حلف ليشهدن عليه بكذا بين يدي القاضي حتى يقضي به عليه فشهد عليه ولم يقض عليه القاضي به بر في يمينه ولو قال ان لم اضربك حتى تضربني فكذا فضربه الحالف بر في يمينه ضربه المحلوف عليه او لم يضربه لان الضرب وان لم يمتد حتى يضرب له مدة الا ان ضرب المحلوف عليه الحالف لا يصلح غاية لما ذكرنا ان غاية الشيء ما يوثر في انهائه وضرب المحلوف عليه الحالف يدعوه الى زيادة الضرب لا الى تركه وانهائه فلا تصلح غاية اما يصلح جزاء فيحمل عليه ولو قال ان لم اضربك حتى يدخل الليل او حتى يشفع لك فلان او حتى تصيح او حتى تشتكي مني فاقلع عن الضرب قبل هذه الاشياء يحنث في يمينه لان هذه الاشياء تصلح غاية للضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب لهذه الامور فصار شرط البر الضرب الممتد الى هذه الاشياء فاذا اقلع قبل هذه الاشياء لم يوجد شرط البر فيقع الحنث ضرورة وكذلك اذا قال لغريمه ان لم الازمك حتى تقضيني حقي فتركه قبل ان يقضيه حنث لان الملازمة مما يمتد وانها تنتهي عند وجود القضاء عادة فحمل كلمة حتى على الغاية وصار شرط البر ملازمة ممتدة الى وقت القضاء

ولو قال عبده حر ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك او قال ان لم تاتنى اليوم
حتى تتغدى عندى او قال ان لم اتك اليوم حتى اضربك كان وجودهما شرط
للبر لانه لا يمكن حمل حتى على الغاية لان الاتيان مما لا يمتد وانه ظاهر ولا على
لام السبب لانه عقد اليمين على فعلين من جهة واحدة وفعل الانسان
لا يصلح جزاء لفعله فحمل على العطف وصار تقدير يمينه ان لم اتك واتغدى
عندك ولو نص على هذا كان وجودهما شرطا للبر كذا هذا وان اطلق
الكلام اطلاقا فقال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكذا اذا اتاه فلم يتغد
عنده ثم تغدى عنده فى يوم اخر من غير ان ياتيه بر فى يمينه لانه لما
اطلق الكلام اطلاقا كان شرط البر وجودهما فى الجملة فسواء اتصل احدهما
بالاخر او انفصل عنه يتحقق البر اذ لا فرق بين وجود شرطى البر معا وبين
وجودهما على التعاقب هذه الجملة من الزيادات وفى المنتقى عن ابن
سماعة قال سمعت ابا يوسف يقول فى رجل قال لغريمه والله لا
افارقك حتى تعطينى حقى اليوم ونيته ان لا اترك لزومه حتى يعطيه حقه
ولم يفارقه ولم يعطه حقه لا يحنث قال فان فارقه بعد مضى اليوم
يحنث وكذلك اذا قال حتى اقدمك الى السلطان اليوم او يخلصك
السلطان منى فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يقدمه السلطان ولم يخلصه
السلطان فهما سواء لا يحنث الا بتركه ولو قدم اليوم فقال لا افارقك
اليوم حتى تعطينى حقى فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يعطه حقه لم يحنث
وان فارقه بعد مضى اليوم لا يحنث لانه وقت للفراق ذلك اليوم
وفى المنتقى ابن سماعة عن محمد اذا قال والله لا احج حتى اعتمر فاحرم
بعمرة وحجة ومضى فيهما حتى اتمهما لا يحنث فى يمينه لانه اعتمر قبل الحج
وانما يكون حاجا حتى يقف وفيه ايضا اذا حلف لا يعطى فلانا اله حتى
يقضى عليه قاض فقضى ذلك بذلك على وكيله فهذا قضا عليه ولو
اعطاه بعد ذلك لا يحنث وفى نوادر هشام عن ابى يوسف فى رجل
دعى جاريته الى فراشه فابت عليه فقال ان لم تجيئنى الليلة حتى
اجامعك مرتين فانت حرة فجاءته من ساعتها فجامعها ولم يزد عليها
قال تعتق وروى عيسى بن ابان عن محمد اذا قال لامراته ان لم تجيئنى
الليلة حتى اغشاك فانت طالق فجاءت فى تلك الليلة فلم يغشها
قال لا احنث عليه قال وانما كانت اليمين على مجيئها اليه ولم تكن على
غشيانه لها فاذا اتته فقد بر فى يمينه فان شاء غشيها وان شاء تركها
قال الفقيه ابو العباس رحمه الله فى مسئلة الجارية انها تعتق فيحتمل
ان تكون فى المسئلة خلاف بينهما ويحتمل ان هناك موضع الجماع ذكر عدد
وليس هنا ذكر عدد وفى المنتقى عن ابى يوسف اذا قال الرجل ان خرجت
من هذه الدار حتى اكلم الذى فيه فكذا وليس هذا احد فخرج حنث فى قول
ابى حنيفة وهذا الجواب مشكل على القولين جميعا وفى فتاوى ابى الليث
رحمه الله اذا حلف الرجل لا يكلم فلانا الى قدوم الحاج فتقدم تمام كتاب ...